

O demoníaco, as representações do mal, os sistemas de acusação e de inquisição no protestantismo histórico brasileiro*

Leonildo Silveira Campos**

“Existem modos de pensamento que não podem ser compreendidos adequadamente enquanto se mantiverem obscuras suas origens sociais (...) o pensamento humano nasce e opera, não num vácuo social, mas num meio social definido” (Mannheim, 1986).

Resumo

Os protestantes históricos brasileiros sempre deram pouca atenção às representações do demoníaco e do mal em sua retórica. Porém, no final do século XX, o seu discurso sobre o demoníaco não era mais o mesmo. Os motivos para tal mudança são vários e vão desde o surgimento de novos movimentos religiosos, a explosão pentecostal, o pluralismo, a competição no campo religioso, o avanço do processo de secularização, até o utilitarista da cultura moderna. Foi assim que o demoníaco se tornou um tema mais freqüente em sua retórica do que antes. Essa objetivação do demoníaco ficou mais fácil de ser percebida na retórica posterior às crises políticas e econômicas a partir dos anos 30, principalmente por causa da erupção de mentalidade autoritária desencadeada e aproveitada pelo Golpe Militar de 1964. Intensificou-se, nesse período, a tendência de associar o demoníaco com as estruturas econômicas, políticas e religiosas. Houve, também, aprofundamento da tendência de relacionar o demoníaco com coisas como materialismo, secularismo, comunismo, catolicismo, corrosão da teologia ortodoxa, ameaça cultural às regras de pureza e moralidade, aproximação ecumênica com outras religiões ou a abordagem crítica da Bíblia por leigos e pastores. Ao lado dessa crescente dificuldade retórica de se falar sobre o diabo de forma tradicional e indireta, aumentou-se a presença do demoníaco no discurso pentecostal. Na

* As idéias principais deste artigo foram expostas na X Semana de Estudos de Religião, do Programa de Pós-Graduação da Universidade Metodista de São Paulo, realizada sob o tema “O demoníaco”, entre os dias 4 e 6 de outubro de 2006.

** Professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião e do Programa de Pós-Graduação em Administração da Universidade Metodista de São Paulo. É autor do livro *Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*, 1. ed., Petrópolis-São Paulo, Vozes-Simpósio-Umesp, 1997. E-mail do autor: leocamps@uol.com.br

articulação desse novo discurso, os neopentecostais levaram vantagem, pois foram eles que melhor descobriram os meios de instrumentalizar a demonologia que sempre esteve presente na religiosidade popular brasileira.

Palavras-chave: protestantismo; diabo; demonologia; retórica protestante; representação do mal; demoníaco; sistemas de acusação; heresia.

The demonic, representations of evil, systems of accusation and inquisition in brazilian historic protestantism

Abstract

Brazilian Protestants of the historic type never paid much attention in their rhetoric to representations of the demonic and of evil. Nevertheless, by the end of the Twentieth Century their discourse about the demonic was no longer the same. The reasons for this change are several and run from the rise of new religious movements through the Pentecostal explosion, pluralism, competition in the religious realm, to the utilitarian side of modern culture. Thus it was that the demonic became a more frequent theme in their rhetoric than it had been before. This objetivation of the demonic became easier to see in the rhetoric that followed the political and economic crises which began in the 1930's. Especially because of the eruption of an authoritarian mentality which was let loose and made use of by the military coup of 1964. The tendency was intensified in this period to relate the demonic with things like materialism, secularism, communism, Catholicism, the corrosion of orthodox theology, cultural threats to the rules of purity and morality, ecumenical closeness to other religions, and the critical approach to the Bible taken by pastors and laity. Alongside this growing difficulty in talking about the Devil in a traditional and indirect manner, the presence of the demonic grew in Pentecostal discourse. In articulating this new discourse, the Neo-Pentecostals got the advantage, because they were the ones who did the best job of finding ways to instrumentalize the demonology which had always been present in Brazilian popular religiosity. The rhetoric of recent decades shows that the historic Protestants are no longer able to articulate a discourse which ignores the forces of the demonic which are made tangible in the media and in political, social, and economic structures. With this they imitate Neo-Pentecostal rhetoric, which corresponds better to the demands of contemporary Brazilian society.

Keywords: Protestantism; Devil; Demonology; Protestant Rhetoric; Representations of Evil; the Demonic; Systems of Accusation; Heresy.

El demoníaco, las representaciones del mal, los sistemas de acusación y de inquisición en el Protestantismo histórico brasileño

Resumen

Los protestantes históricos brasileños siempre dieron poca atención a las representaciones del demoníaco y del mal en su retórica. Por eso, a finales del siglo XX, su discurso sobre

el demoníaco no era más el mismo. Los motivos para tal mudanza son varios, y van desde el surgimiento de nuevos movimientos religiosos, hasta la explosión pentecostal, el pluralismo, la competición en el campo religioso, el avance del proceso de secularización, hasta el utilitarista de la cultura moderna. Así fue que el demoníaco se tornó un tema, más que antes, frecuente en su retórica. Esa objetivación del demoníaco quedó más fácil de ser percibida en la retórica posterior de la crisis política y económica a partir de los años 30. Principalmente por causa de la erupción de una mentalidad autoritaria desencadenada y aprovechada por el Golpe Militar del año 1964. Se intensificó en ese período la tendencia de asociar el demoníaco con las estructuras económicas, políticas y religiosas. Hubo, también, una profundización de la tendencia de relacionar el demoníaco con cosas como el materialismo, secularismo, comunismo, catolicismo, erosión de la teología ortodoxa, amenaza cultural a las reglas de pureza y moralidad, aproximación ecuménica con otras religiones o el abordaje crítico de la Biblia por laicos y pastores. Al lado de esa creciente dificultad retórica de hablar sobre el Diablo de una forma tradicional e indirecta, se aumentó la presencia del demonio en el discurso pentecostal. En la articulación de ese nuevo discurso, los neopentecostales llevaron ventaja, pues fueron ellos que mejor descubrieron los medios de instrumentalizar la demonología que siempre estuvo presente en la religiosidad popular brasileña.

Palabras-clave: Protestantismo, Diablo, Demonología, Retórica Protestante, Representación del Mal, Demoníaco, Sistemas de Acusación, Herejía.

Introdução

Este artigo tem por objetivo analisar algumas formas, empregadas por protestantes históricos brasileiros, de operar os seus sistemas classificatórios de representações do mal, de acusação e de inquisição ao longo da história sesquicentenária. A abordagem desses sistemas de representações do mal e do diabólico não pode desconhecer a estreita ligação existente entre os aspectos dinâmicos e estruturais da sociedade de um lado, e de outro, das maneiras escolhidas pelos agentes sociais para a construção de identidades, estabelecer fronteiras e promover a coesão, tentando sempre afastar aquelas forças tidas como destrutivas da ordem social vigente.

O mal não existe no vazio ou por si só. Daí a necessidade do demoníaco, como resultado da ação atribuída ao mal, de ser visualizado em sua configuração concreta nas dimensões existencial, social e histórica. Para se conseguir esse objetivo, escolhemos como objeto de análise o discurso ou a retórica de protestantes brasileiros aqui denominados “protestantes históricos”. Com isso, pretendemos diferenciá-los dos novos e velhos pentecostais.¹

¹ De certa forma, as reflexões a seguir dão continuidade às considerações publicadas nesta revista há seis anos (Campos, 2001: 115-145). Naquela oportunidade, usamos a perspectiva diacrônica para relacionar as contribuições das Ciências Sociais para o debate teológico sobre a história das representações do mal.

Defendemos a idéia de que os protestantes históricos, ao darem continuidade ao discurso missionário de origem norte-americana, deixaram estampados em seus jornais, revistas e livros os sinais da operacionalidade de seus mecanismos de classificação e de estigmatização do mal. Essa retórica aplica aos seus adversários palavras carregadas de emoções como “demoníaco”, “diabólico”, “satânico”, “herético” ou “subversivo”.

Pressupomos que as representações do demoníaco elaboradas pelo protestantismo têm se transformado continuamente ao longo dessas 15 décadas de inserção no Brasil. Como prova dessas mudanças acontecidas entre ruptura e continuidade, observamos que inicialmente o protestantismo falava do demoníaco como algo fora de suas fronteiras. O diabólico tinha muito a ver com o sistema político-cultural em que a Igreja Católica e o Estado estariam unidos em um só objetivo: excluir a minoria não-católica e manter o povo em estágio de “ignorância religiosa e superstição”.² Um século depois, já sob o impacto do processo moderno de individualização, secularização e de carismatização do campo religioso brasileiro, houve banalização e subjetivação do demoníaco e das representações do mal.

Ao longo desse processo, o mal foi deixando de ser visto somente como problema metafísico, moral ou físico. Agora ele é subjetivado, rotinizado e até banalizado na vida dos fiéis. Dessa maneira, o diabo se tornou explicação para quaisquer tipos de problemas que afetam as pessoas. Resultou desse processo que o diabo, como personificação do mal, perdeu a tradicional performance no imaginário popular, que incluía chifres e rabo. Talvez por isso mesmo o demônio tenha se tornado sucesso de bilheteria dos espetáculos cinematográficos e personagem obrigatório na retórica neopentecostal. No entanto, nada a estranhar, pois, numa sociedade tão carente de mecanismos de obtenção de resultados, até mesmo o diabólico não escapou de se tornar objeto de consumo.

Ao longo desse itinerário, a crença no diabo sofreu um amplo processo de recomposição. Em alguns casos, devido à inversão de sinais, ele até se tornou objeto de culto em rituais que os americanos chamam de “igrejas satânicas”. Aliás, alguns desses novos cultos foram incluídos em um relatório (Galanter, 1989) da *American Psychiatric Association*, no final dos anos 80, indican-

² As categorias inquisição, acusações, estigmas, preconceitos quase sempre envolvem as relações entre maioria e minoria. Quando em atrito, esses grupos sociais, lançam mão deles para construir suas identidades e fronteiras. Elaine Pagels (1996), em seu estudo sobre as origens de Satanás entre os cristãos do primeiro século, apontou para a problemática relação entre os judeus hegemônicos na Palestina e a minoria cristã, depois, para os conflitos entre judeus, cristãos e o mundo romano, ambos minoritários na diáspora. Para ela, o conflito com os judeus levou os cristãos ortodoxos a superarem as representações do mal empregadas pelos gnósticos para explicar o sofrimento e as aflições.

do mais uma vez a tendência, em se tratar de temas ligados ao novo, ao não-racional ou ao demoníaco como “patologias” à espera de terapias específicas.

Algumas perguntas foram feitas inicialmente diante de nós: Que representações os protestantes históricos brasileiros têm elaborado, explicitado ou que estão latentes em seus discursos a respeito do mal e do demoníaco? O que eles afirmam ou deixam de afirmar em seus jornais, revistas e livros sobre o mal, o demoníaco, o diabo e seus demônios? Ao longo dos séculos, houve mudança apenas dos agentes e objetos da diabolização enquanto se preservaram os mecanismos de acusação geradores de intolerância e inquisição? Qual é o motivo da sobrevivência do demoníaco em uma sociedade que arrota tanto secularismo e pós-modernidade?

Tradicionalmente, essa discussão ocorria apenas no âmbito filosófico ou teológico. Isto porque essas áreas do saber acolhiam a teodicéia, um conjunto de reflexões cuja preocupação é conciliar a idéia da bondade e onipotência de Deus com a existência do sofrimento e do mal no mundo. Um importante debate surgiu na filosofia racionalista de G. W. Leibniz (1646-1716), que observou haver sinais de irracionalidade e de imperfeições no “melhor dos mundos possíveis”. Para Leibniz (1979), o mal ou as imperfeições se manifestam em três dimensões: metafísica, física e moral. No entanto, faltava unir nessa discussão os aspectos sociais, históricos e antropológicos do mal.

Na elaboração deste texto, alguns termos ganharam relevância. Entre eles, “demoníaco”, procedente do latim *daemoniacu*, cujo significado tem ligações com a palavra grega *daimón*. Assim, o termo “demoníaco” é um adjetivo que tem sentido próximo ao de “demônio”, “diabólico” ou “satânico”. Todavia, essas palavras adquiriram significados dentro do que Wilfred Cantwell Smith (2006:145) chama de “tradição cumulativa” judaico-cristã. Em nosso vocabulário o termo “demoníaco” dá nome a ações de seres com força maléfica, que ao agir sobre o homem ou sociedade, perturba, destrói ou perverte a trajetória das coisas ou eventos. No entanto, a atribuição de sentido aos termos “anjos”, “demônios” ou “Satanás” se deu dentro de um universo de sentido predominantemente cristão. Mas o demoníaco, conforme conceitua André Lalande (1996:238), pode ser entendido como resultante da ação de um “mau espírito; de seres maléficos, que agindo sobre o homem ou penetrando nele é causa de vício, de perturbação mental ou de doença”.

A intenção inicial, quando este texto começou a ser elaborado, era analisar o que afirmaram os protestantes brasileiros sobre o demoníaco nas quatro décadas posteriores à Segunda Guerra Mundial (1950-1980). Elegemos então o protestantismo histórico brasileiro, herdeiro da Reforma do século XVI, como o principal objeto da pesquisa. Na sua confecção, procuraríamos deixar de lado as representações do mal e do demoníaco tal como aparecem no discurso e

prática dos pentecostais. Pressupomos que seria desnecessário repetir o que já se tem dito sobre a importância do diabo e do exorcismo na teologia e no ritual dos neopentecostais, especialmente da Igreja Universal do Reino de Deus.³

Chamou-nos também atenção naquele momento inicial a idéia de que a política, economia e cultura da segunda metade do século XX foram marcadas indelevelmente por temas como a Guerra Fria; medo da guerra atômica; mudanças decorrentes do advento da cultura pós-moderna, globalizada e pós-industrial; como também pelo aumento da distância entre pobres e ricos. No Brasil, houve a desmontagem da sociedade rural e a sua substituição por um país urbano-industrial. Essa ligação do demoníaco com fatores políticos e econômicos nos fez lembrar o ocorrido no tempo das cruzadas, da inquisição medieval, das guerras religiosas, do advento dos totalitarismos, das cenas do holocausto e outros genocídios ocorridos no ocidente.

Para analisar o discurso e a retórica dos protestantes brasileiros, buscamos apoio teórico nas idéias de Thereza Halliday (1996:68). Sua teoria sugere que um texto, discurso ou ato retórico é sempre resposta formulada para solucionar determinados problemas e desafios que se apresentam aos locutores ou retores. Mas o que é retórica? Para Halliday (1987:100), é o “uso intencional da linguagem verbal e/ou não verbal”, com vistas à necessidade de “influenciar percepções, crenças, sentimentos e/ou ações de um público selecionado, ante uma situação considerada problemática pelo retor”. O locutor é uma pessoa ou instituição, que pretende agir retoricamente, com a finalidade de tornar a situação favorável ao seu próprio ponto de vista. Por causa dessa condição, um determinado discurso mostra o quanto ele é filho de sua época e que a sua elaboração se dá em contexto maior, o qual o transcende e lhe pode explicar.

É bom acrescentarmos que em termos de produção e de circulação, todo discurso ou ato retórico, inclusive o que se afirma sobre o demoníaco, surge dentro de um contexto social, onde a disputa pelo poder é um elemento importante. Mas a eficiência de sua difusão, reprodução e circulação depende de condições sociais apropriadas, bem como da cumplicidade por parte “daqueles que sofrem seu impacto”, tal como escreve Pierre Bourdieu (1996:37). Há também, ainda de acordo com Bourdieu (1996:89), na fala do porta-voz autorizado de um discurso, uma força derivada da concentração do “capital simbólico

³ Sobre o neopentecostalismo da Igreja Universal do Reino do Deus, remetemos o leitor a CAMPOS, Leonildo Silveira (1997); ORO, Ari Pedro; CORTE, André e DOZON, Jean-Pierre (2003). Há trabalhos específicos sobre o diabo, entre outros: OLIVA, Margarida (1997); BONFATTI, Paulo (2000); BIRMAN, Patrícia (in: Birman et. alii. 1997:62-80), RUUTH, Anders e RODRIGUES, Donizete (1999) e OLIVA, Alfredo Santos (2006).

acumulado pelo grupo que lhe conferiu o mandato e do qual ele é (...) o procurador". Esse monopólio do "discurso competente", conforme Marilena Chauí (2003), encontra-se em disputa com "outras falas", todas consideradas subversivas, incorretas e desautorizadas pelos detentores do monopólio do discurso legítimo. Portanto, o discurso sobre o diabólico não deixa de ser manifestação das lutas pelo controle da lógica classificadora das coisas em "boas" e "más", e os espíritos, em "anjos bons" e "anjos maus" ou "demônios".

Conseqüentemente, todo discurso se produz ou se propaga de formas diferenciadas ao longo da história das instituições sociais. Daí não haver univocidade nos discursos sobre o mal e o demoníaco, e nem é padronizada a maneira pelas quais diferentes culturas traduzem categorias criadas em outros tempos e lugares para se falar do diabólico. Por isso, palavras como "heresia", "religião falsa" ou "agentes diabólicos" fazem parte de diferentes discursos. Em sociedades assimétricas, tais termos se tornam armas da guerra religiosa e ideológica, nas quais demoníacos são sempre os derrotados. A demonização então se torna parte integrante do processo de legitimação das guerras e conflitos, da construção e manutenção de identidades sociais ameaçadas ou ameaçantes.

A relatividade dos conceitos e representações se torna evidente, pois é impossível manter e impor a interpretação de um só sistema religioso do que seja ou não diabólico. Nenhum discurso consegue ser suficientemente unívoco ou homogêneo ao falar do mal. Todos estão sob contínuo processo de reformulação. Cada uma das culturas que os acolhe é portadora de teodicéias distintas, movidas por forças sociais diferenciadas. Algumas delas são mágicas, holísticas e naturistas, enquanto outras não o são. Por isso, todas essas culturas-destino de missões protestantes, submeteram a mensagem recebida em situação de colonialismo à incorporação de maneiras menos "protestantes" de se encarar as representações do demoníaco. Esse processo cultural de recepção das representações do protestantismo a respeito do mal e do demoníaco, no Brasil e na América Latina, se deu em contextos diferenciados do cenário cultural europeu ou norte-americano.

Este artigo foi montado a partir da seguinte estrutura. Em primeiro lugar, veremos como o demoníaco e as representações do mal são vistas na perspectiva das Ciências Sociais. Em segundo lugar, iremos buscar nas raízes judaico-cristãs a visão contemporânea do diabólico. A seguir, analisaremos as formas como o demoníaco foi representado no discurso protestante calvinista e wesleyano. Finalmente, enfocaremos a análise nas maneiras do demoníaco ser representado no discurso de presbiterianos brasileiros em três momentos: na segunda metade do século XIX, no período que vai de 1930 até 1960, e, finalmente, na retórica dos anos posteriores ao Golpe Militar de 1964.

1. O demoníaco e as representações do mal na perspectiva das Ciências Sociais

Nos estudos das representações do mal, há portas de entrada que vão além da Teologia e Filosofia. Com o surgimento das Ciências Sociais, ao lado da História, Psicologia Social, Psicanálise, Psicologia Analítica e até mesmo da Ciência Política, têm surgido interesse cada vez maior pelo tema das representações sociais do mal na sociedade nas várias ciências. Basta verificar que é muito difícil um trabalho sobre os evangélicos brasileiros que não faça menção ao diabólico no discurso dos neopentecostais.

Assumimos o olhar das Ciências Sociais na análise do diabólico dentro da proposta de Pierre Bourdieu (1989:48), quando afirma ser a sociologia uma forma de olhar as coisas. Ou melhor, ela é uma perspectiva que exige ruptura epistemológica ou a “conversão do olhar”. Porém, no campo intelectual, falar sobre o demoníaco é se posicionar diante de um problema complexo. Mas, não é assim que a questão do mal parece ser para o homem comum. Jeffrey Russel (1991:1, 29) mostra em seus estudos sobre as maneiras de se encarar o mal desde a antiguidade clássica, que é impossível tratar do demoníaco sem que se comece a análise pela percepção do mal na vida cotidiana das pessoas. Isto porque, para o homem comum não há necessidade de provas ou discursos metafísicos complicados a respeito do mal. A ele, basta a percepção evidente de que o mal faz parte de sua vida diária. Não se trata de problema que exige prova maior do que a sua própria constatação: “existo, portanto sofro com o mal”. Buda afirmava “vive é sofrer”. Essa afirmação nos permite parafrasear René Descartes: “sofro, logo existo”.

Ao decidirmos fazer essa análise, deixamos de lado questões metafísicas que envolvem o mal e o demoníaco. Pensamos que em Ciências Sociais não se deve tentar responder a perguntas como estas: Quem é o diabo? Por que surgem as concepções do mal e do demoníaco? Se Deus é perfeito porque criou um mundo mau? Ele não é suficientemente bom para evitar o mal? Russel (1991:29) responde à primeira indagação ao afirmar que “o diabo é o conceito que dele se faz, e seu conceito é a tradição das opiniões humanas sobre ele”. Nesse caso, o diabo seria figura retórica, mais mito do que realidade. Eni P. Orlandi (2003:15 e 30) observa que todo discurso é “palavra em movimento, prática de linguagem (...) o homem falando”. Pois bem, o que protestantes falam sobre o diabólico? Eis a questão.

No entanto, olhar o demoníaco sob a perspectiva das ciências sociais não impede de se pensar em algumas questões colocadas por René Laurentin (1995) em *Le démon mythe ou réalité?* Laurentin (1995:15s) começa seu texto assinalando que “o demônio é um sinal de contradição” instalada no interior das ciências humanas, que persiste a despeito das intenções da teoria da

desmitologização de se livrar dele. Conseqüentemente, algumas perguntas não podem ser ignoradas: O demônio é símbolo, mito ou realidade? É pessoa ou não-pessoa? É um ser singular ou plural? Uns arquétipos ancestrais, adversários do homem ou dos deuses? Devemos relacioná-lo ao mal ou à esperteza maligna? Há uma longa discussão filosófico-teológica a respeito desse tema.⁴

Na abordagem do tema, há sugestões que focalizam a idéia do imaginário.⁵ Essa proposta pressupõe ser o imaginário um tipo de reservatório de imagens de onde se sacam elementos para alimentar tanto a imaginação como as figuras de retórica. Desse depósito virtual, brotam os impulsos, mecanismos e arquétipos, que permitem a separação entre as “coisas do mal” e as “coisas do bem”. Isso resulta do fato de que os seres humanos vivem em um mundo imperfeito, onde o ideal de “vida boa” não só depende da subjetividade como também se distancia da realidade. Há obstáculos resultantes da natureza e da cultura que impedem a realização de tudo o que se imagina. Por isso mesmo, o tema demoníaco nos leva ao campo da complexidade das classificações sociais, exigindo abordagem interdisciplinar.

Para um estudo do demoníaco, na perspectiva das Ciências Sociais, não se pode iniciar se não com as reflexões de Marcel Mauss e Durkheim (1981:183) sobre algumas formas primitivas de classificação social. Seus estudos enraizaram a origem da lógica e da classificação nos grupos sociais e não nos indivíduos. Durkheim aplicou essas considerações iniciais no seu clássico estudo da religião, *As formas elementares de vida religiosa* (1989:510ss). Para eles, bem como para os demais sociólogos do conhecimento, como Karl Mannheim (1982), por exemplo, as representações em imagens ou palavras são artefatos culturais criados social e coletivamente. Durkheim (1989:44) afirma que “as categorias do pensamento humano jamais são fixadas de forma definitiva: elas se fazem, se des-

⁴ René Laurentin (1995:14, 142, 149, 309 e 335) faz referências a teólogos católicos que têm debatido a questão do demoníaco. Um dos mais referidos por esse autor é o então cardeal J. Ratzinger que participou de um debate com o Cardeal Walter Kasper e outros teólogos a respeito do demoníaco (J.Ratzinger, *Dogma e predicazione*, Brescia, 1974). Kasper, segundo Laurentin (1985:143) afirmou que o “diabo não é uma figura pessoal, mas uma não-figura”. Ratzinger, por sua vez, registrou em seu livro que há “uma particularidade toda específica do demoníaco, a saber: sua ausência de fisionomia e sua anormalidade (...) ele é a não-pessoa, a desagregação, a dissolução do pessoal (...).

⁵ Os estudos sobre o imaginário ganharam relevância na antropologia contemporânea. Para Gilbert Durand (1997:18), o imaginário é “o conjunto das imagens e relações de imagens que constitui o capital pensado do *homo sapiens*”. Ora, o demoníaco se expressa por imagens que seguindo essa lógica estão arquivadas no imaginário. Porém, tal como os mitos, o conteúdo imaginado, segundo G. Durand (1998:82), deve ser abordado além da lógica aristotélica. Daí, ele preferir falar em uma “gramática do imaginário”, necessária para se fazer uma abordagem científica ou filosófica das imagens.

fazem, se refazem sem cessar; elas mudam conforme os lugares e tempos (...). A sociedade se torna (Moscovici, 1990:33s) “máquina de fazer deuses”, afirmação essa que nos permite concluir ser ela também “máquina de fazer anjos e demônios”. Relembremos ainda Durkheim (1989:498),

O próprio cristianismo, por mais alta que seja a idéia de divindade que tem, foi obrigado a conceder lugar, na sua mitologia, ao espírito do mal. Satã é uma peça essencial do sistema cristão; ora, se trata de um ser impuro, não se trata de ser profano. O antideus é um deus, inferior e subordinado, é verdade, no entanto dotado de vastos poderes, ele é até objeto de ritos, pelo menos negativos.

Outra tradição sociológica, representada por Peter Berger (1985:66ss), retoma o conceito de teodicéia empregado por Weber com as seguintes palavras:

Os mundos que o homem constrói estão permanentemente ameaçados pelas forças do caos e, finalmente, pela realidade inevitável da morte. A não ser que a anomia, o caos e a morte possam ser integrados no *nomos* da vida humana, esse *nomos* será incapaz de prevalecer nas exigências da história coletiva e da biografia individual (...). A teodicéia é uma tentativa de se fazer um pacto com a morte (...).

Assim, o discurso sobre anjos e demônios é uma das formas de se colocar ordem em uma realidade confusa, integrando no nível existencial ou de discurso, o ideal de vida boa ou no mínimo humanamente aceitável. Para Berger (1985:65), a adoção de uma teodicéia “afeta diretamente o indivíduo na sua vida concreta na sociedade”. Quando o ser humano se coloca sob a dimensão de determinada forma de classificar a vida, “a dor se torna mais tolerável, o terror menos acabrunhador”. Pois a vida adquire humanidade “quando o dossel protetor do *nomos* se estende até cobrir aquelas experiências capazes de reduzir o indivíduo a uma animalidade uivante” (Peter Berger, 1985:67).

Tal abordagem da teodicéia nos remete novamente a Bourdieu (1996:48) ao afirmar que toda teodicéia é uma sociodicéia. Principalmente, porque uma teodicéia (Berger, 1985:66) “permite ao indivíduo integrar as experiências anômicas de sua biografia no *nomos* socialmente estabelecido e o seu correlato subjetivo na sua própria consciência”. Por sua vez, o sofrimento, a dor e a falta de sentido para a vida têm muito a ver com a perda dessa dimensão sócio-humana do existir. A aflição deve ser interpretada como sinal da presença do demoníaco e, em alguns momentos históricos, isso é mais forte que em outros.⁶ As aflições resultam de processos anômicos que “devem não só

⁶ Luiz Mott (1988:119) nos faz lembrar a expressão de W. Muhlmann que há “épocas ricas em demônios”. Jean Delumeau (1993) apontou o meio milênio de 1300 a 1800 como um período rico em “aparições” e perseguições ao demoníaco no Ocidente cristão.

ser superados, mas também explicados em termos do *nomos* estabelecido na sociedade em questão”, arremata Berger (1985:65). Essa participação criativa dos seres humanos na construção do social envolve a linguagem. Nelas, podemos incluir a criação de mitos e de narrativas sobre entidades imaginárias. Sobre isso, escreveram David G. Bromley e Diana G. Cutchin (1999) que

the reality that humans inhabit is socially constructed that the order (or disorder) we experience partially is of our own making. One of the most important ways in which we construct order and disorder culturally is through the production of narratives of various kinds through which we organize and interpret social reality to ourselves.

A separação entre o bem e o mal nesse processo de construção de mundo nos leva às teorias sócio-antropológicas derivadas da abordagem sociológica do conhecimento. Karl Mannheim (1982:30,96), ao dissertar sobre os sistemas de idéias que movem os seres humanos, afirmou que eles “não podem ser compreendidos adequadamente enquanto se mantiverem obscuras suas origens sociais”. Que gênese social tem então o discurso sobre o diabo e as formas de classificar o bem e o mal no protestantismo brasileiro? Quais são as raízes de suas representações do demoníaco? O que levou tais representações do demoníaco à obsolescência e à substituição pelas formuladas por pentecostais?

No campo da Antropologia Social podemos encontrar significativas contribuições para o estudo dos sistemas de acusação, de estigmatização e de produção de identidades deterioradas. Entre eles, Erving Goffman (1982) e Gilberto Velho (1981a, 1981b e 1994). Goffman (1982:11) enfatiza que todas as sociedades criam meios próprios de categorizar os indivíduos que delas fazem parte. Isto significa que a elas pertence a força de indicar os atributos que devem caracterizar os seus membros, e que devem fazer parte da identidade social real ou imaginada. Assim, identidades estigmatizadas historicamente têm sido “decobertas” em bruxos, feiticeiros, hereges ou renegados políticos. Esses e outros assim classificados são indivíduos desviantes sobre os quais a sociedade lança os seus estigmas ou faz de alguns de seus membros bodes expiatórios, objetos de processos de purificação ou expurgos.

Os sistemas de acusações e o de criação de estigmas servem para delimitar fronteiras sociais, classificando alguns indivíduos como “desviantes” ou “prejudiciais” à manutenção de determinada ordem sócio-cultural. Tais rótulos têm, portanto, a finalidade de balizar as fronteiras simbólicas. Para isso, usam-se palavras de forte conteúdo emocional: “hereges”, “drogados”, “subversivos”, “comunistas” ou “demonizados”, formas de mapear os limites daquele universo simbólico. Há, portanto, necessidade social de ordenação de mundo.

Se não há pessoas que “tenham parte com o diabo” é preciso criá-las. Graças a tal processo de separação entre o bem e o mal, os grupos sociais traçam o contorno de sua identidade.

Nessa mesma linha, Gilberto Velho (1981a:57) considera ser um “sistema de acusação” uma maneira “mais ou menos consciente de manipular poder e organizar emoções, delimitando fronteiras” em sociedades complexas. Nesse processo, ele inclui categorias muito usadas nos anos 60 e 70 no Brasil como “louco”, “drogado” e “subversivo”. A nossa sociedade se tornava cada vez mais complexa, resultando dessa situação a expectativa que um desviante viesse a funcionar “como marco delimitador de fronteiras, símbolo diferenciador de identidade”. Isso permite, reafirma Velho, que “uma sociedade se descubra pelo que ela não é ou pelo que não quer ser”. O demoníaco é aquilo que se opõe aos ideais divinizados, estabelecidos para o funcionamento de um grupo social histórico e culturalmente constituído.

Para tornar legítima a repressão aos agentes do demoníaco, cada sociedade desenvolve uma lógica para dar legitimidade ao discurso acusatório. Com isso, os acusados sofrem rebaixamento em seu status ontológico. Nesses casos, ainda conforme Velho (1981a:25,59), “a própria humanidade dos acusados é colocada em questão.” Até porque, a contestação que eles apresentam não é somente de ordem política, econômica, moral ou religiosa, mas é totalizante e pode corroer os alicerces da sociedade em questão, negando as bases dessa ordem social. A sua ação pode ser bem representada no cristianismo em que a figura como o antiCristo, um ser negador da plausibilidade e da ordem proposta por Deus e por seus Messias. Por exercer atividade “anti-Deus”, o inimigo do Messias é também “anti-humano”, se legitimando dessa maneira o uso contra ele de repressão que inclui desde a tortura até a sua destruição.

Para Gilberto Velho (1981a:25), um desviante, no nosso caso, o posuído pelo demoníaco, apresenta comportamento “perigoso”, “maligno”, “anormal” e “doentio” para a sociedade da qual faz parte. Além do mais, a punição de um desviante é exigida pela desumanização que dele tomou conta. Pois, o desviante tem mente

(...) corrompida por agentes externos às fronteiras de sua sociedade (...) ele traz coisas de fora, contamina a sua sociedade com o exógeno, desarruma e desorganiza uma ordem natural, com idéias e comportamentos deslocados e disruptivos. Portanto, ele é um traidor, que renega sua pátria. Por conseguinte, temos um verdadeiro complexo de demonologia em que fica caracterizado um comportamento perigoso, maligno, anormal, doente.

O tema do demoníaco pode também ser analisado na perspectiva dos estudos culturais. As contribuições de autores ligados a essa corrente antropológica trouxeram um reforço à discussão sobre a relação entre identidade e diferença. Tomaz Tadeu da Silva (2000:7, 73 e 103) coordenou um livro com contribuições, além das suas, de Stuart Hall e de Kathryn Woddward. À luz desses textos, é possível refletirmos sobre a demonologia protestante como parte integrante dos processos de construção de identidade em um contexto de fricção com identidades plurais. No decorrer desse processo, como toda e qualquer identidade, a protestante “é estabelecida por uma marcação simbólica”, estando vinculada “às condições sociais e materiais”, segundo Woodward, (2000:103).

As raízes da religiosidade popular brasileira, que o protestantismo tentou ignorar, mas com a qual dialoga e assimila por meio do neopentecostalismo, data dos tempos coloniais e de suas raízes ibéricas. Sobre essa questão, há as pesquisas de Laura de Mello e Souza (1993, 1994), que apresentam rico material sobre os elos entre a cultura ibérica, sua demonologia, e os mecanismos produtores do demoníaco no Novo Mundo. À luz de seus textos, podemos perguntar: De que maneira o diabo se aclimatou e fez morada no imaginário dos colonizados? Que papel o diabo viria a representar nos mecanismos de estigmatização empregados pelos colonizadores? Enfim, o que a macro-demonologia e a microdemonologia nos ensina sobre a instrumentalização do demoníaco na Europa e nas colônias da América?

Porém, antes de tentarmos entender quem é e que função ocupa o demoníaco no discurso de protestantes históricos brasileiros, precisamos voltar às raízes judaico-cristãs de representar o mal e o diabólico.

2. O demoníaco no discurso protestante e suas raízes judaico-cristãs

Pressupomos que a História é uma disciplina extremamente necessária para a análise comparativa dos fenômenos e dos critérios empregados para expressar as representações religiosas de modo geral e do demoníaco em específico. Pois a História permite uma visão diacrônica do objeto, possibilitando no nosso caso encontrar as raízes de determinada maneira de representar o mal e de constituir o demoníaco. A esse conjunto de conhecimentos sobre o demoníaco na Teologia foi dado o nome de “demonologia”. Para os autores de uma enciclopédia sobre o protestantismo (Gisel, 1995:353), essa é uma área do saber que “se dedica ao estudo dos demônios ou dos espíritos maus. Inseparável da angeologia (...), a demonologia está fundamentalmente preocupada com o status do mal na existência humana”. Assim, o teólogo cristão precisa dessas duas áreas para completar seus estudos sobre o proble-

ma do mal, da liberdade e da responsabilidade humana frente às ações boas e más presentes em sua existência.

Os protestantes históricos brasileiros adotaram oficialmente uma demonologia resultante de “tradição cumulativa” (Smith, 2006:143), cujas raízes estão fincadas na tradição judaico-cristã e, mais distante ainda, na antiga Mesopotâmia. Por detrás da produção dessa tradição, estavam mundos europeus e asiáticos submetidos a continuados processos de recomposição de crenças, ao som dos entrechoques de civilizações e culturas.

Essa visão histórico-cultural do diabo garante que estamos diante da personalização do mal mais recente no Ocidente do que imaginávamos. Mas as raízes de nossas formas de ver o demoníaco precedem a história do Ocidente. Elas foram anunciadas por formas de percepção do mal que se dissolvem nos tempos das tradições e da oralidade da vida tribal ou até antes. A história do diabo começa na Antigüidade, passando-se pelo antigo judaísmo, cristianismo nascente, Idade Média, até desaguar na contemporaneidade. Daí ter sentido a busca no discurso de hoje daqueles traços que sobrevivem no imaginário ou no inconsciente coletivo.

A história das representações do demoníaco nos mostra que em todos aqueles momentos o homem, no dizer de Susanne K. Langer (1971:283), demonstrou a sua incapacidade de viver em um mundo ausente de ordem e de sentido:

Ele vive não apenas em um lugar, mas no Espaço; não apenas em uma época, mas na História. Portanto, precisa conceber um mundo e uma lei do mundo, um padrão de vida e um modo de ir ao encontro da morte (...) o homem pode adaptar-se de algum modo a tudo o que sua imaginação pode medir; mas não pode lidar com o Caos (...) seu maior pavor é defrontar com aquilo que não pode interpretar.

Esse trecho de Langer foi retomado por Clifford Geertz (1989:104,114) para mostrar que “a religião ajusta as ações humanas a uma ordem cósmica imaginada e projeta imagens da ordem cósmica no plano da experiência humana”. Para ele, o ser humano é tão dependente dos símbolos e dos sistemas simbólicos, que eles se tornam decisivos para a sua viabilidade como criatura humana. A elaboração de símbolos projetados na forma de “anjos maus” e “anjos bons” fazem parte desse esforço de dotar o mundo de sentido. Isso quase impossibilita encontrar uma cultura que não tenha atribuído a estes ou aqueles tipos de espíritos uma função boa ou ruim em seus sistemas simbólicos.

Na Grécia antiga, acreditava-se no *daimôn*, um ser intermediário entre a divindade e os humanos. Às vezes, esse ser tomava uma pessoa, a qual passava a manifestar o espírito de alguém já morto ou de entidade sobre-

natural. Porém, foi entre os hebreus, depois do exílio na Babilônia (587-535), que tanto a angeologia, a demonologia e o dualismo experimentaram um processo de sistematização de alguns séculos, chegando a influenciar diretamente os primeiros cristãos.

No entanto, ao longo desse processo histórico, houve tensões e contradições na literatura judaica, que foram mais fortes no período de confronto entre o judaísmo e o helenismo. Percebe-se, por exemplo, em alguns textos tidos como pré-exílicos (Is 14.12-13 ou 45.7) que o bem e o mal provinham de mesma fonte, ou seja, de Yahveh, o Deus de Israel. A raiz hebraica da palavra “Satan” (śtn) está ligada ao termo “rodear”. “Satã”, palavra traduzida para o grego como “diabolos”, era o “adversário”, o “acusador” ou o “caluniador” dos seres humanos em situação de julgamento.

A demonologia ganhou espaço na literatura apócrifa (livros não incluídos no cânon hebraico e redigidos entre os séculos V e o I antes da Era Cristã). No livro de *Enoque* (2004: cap. 6), há reprodução mítica de anjos caídos do céu, que se encantaram com as fêmeas humanas, geraram filhos gigantes, e trouxeram desgraças sobre a terra. No livro de *Jubileus*, cada nação tem o seu demônio encarregado de desencaminhar Israel. Os deuses de outros povos eram demônios para os hebreus. Baal Zebud (1 Rs 1) era o deus de Acaron (Senhor das Moscas) uma divindade babilônica.

A separação entre o bem e o mal já estava na mitologia babilônica da criação do mundo. Bel-Meridach é o “deus herói” e Tiamat “o dragão do caos” e do abismo. Is 27.1 é um reflexo dessa versão. A narrativa bíblica da criação (Gn 1 e 2) mostra o quanto a palavra divina foi decisiva para afastar o caos e instaurar o cosmos. Já o zoroastrismo apresentava os deuses gêmeos, Ormazd, “senhor da sabedoria”, que orientava tudo, enquanto o irmão gêmeo Arimã atrapalhava a sua ação sendo por isso banido. Desde então, o mundo teria se tornado um campo de batalha entre os representantes de cada lado.

Um debate sobre a ação demoníaca na literatura canônica hebraica permeia o livro de Jó. Talvez esse livro seja o melhor exemplo das questões vivenciadas pelos judeus no período de transição das antigas explicações israelitas para o mal em direção de novo universo, agora predominantemente helenístico. Nesse livro, a causa do sofrimento não estava em Jó, mas fora dele. Pois, houve um desafio lançado por um dos anjos que freqüentava o fechado círculo ao redor de Deus, conforme a introdução do livro de Jó (2.1-13). O resultado foi que todo tipo de sofrimento caiu sobre Jó sem que ele pudesse entender ou encontrar explicações plausíveis para o seu sofrimento. Nesse contexto literário, Satã faz a sua entrada no drama humano.

Porém, quando na redação final do livro de Jó, nos bastidores estava em jogo o desafio de se encontrar solução para o problema do mal, era preciso

descobrir explicação para o sofrimento secular de um povo, fraco, perseguido, mas que se considerava “eleito” pelo seu Deus para “salvar as nações da terra”. Havia também o conflito de símbolos e de interpretações entre os que voltavam do cativeiro e os que permaneceram na Palestina, resultando na seita dos samaritanos. Alguns séculos depois, surgem novos desafios e oportunidades de estigmatização, especialmente quando os judeus mais conservadores se opunham à modernidade representada pela introdução dos padrões helenísticos e romanos de comportamento.

O mundo do Novo Testamento, ao contrário do cenário cultural do período anterior ao exílio, está carregado de demônios. Eles são os responsáveis pelas doenças, desavenças, infortúnios e outros males do cotidiano. Daí a importância que os evangelistas deram ao exorcismo no ministério de Jesus. Essa tarefa teria sido passada aos apóstolos, quando ao desaparecer da vista deles lhes deu como missão: “pregar”, “ensinar”, “batizar”, “curar” e “exorcizar demônios”. Nos escritos neotestamentários, demoníacos eram todos os que criavam obstáculos de qualquer tipo para a realização do projeto de reinado messiânico divulgado por Jesus de Nazaré.

Já nos escritos atribuídos aos apóstolos, havia a recomendação aos fiéis para não dar espaço ao diabo (Ef 4.27; 6.11). A função do demônio era de armar ciladas às pessoas que têm fé e de rodear os fiéis para retirá-los do bom caminho. A luta dos cristãos era vista como guerra contra as forças demoníacas (Ef 6.12). Por sua vez, o diabo estava na liderança das perseguições contra os cristãos (Ap 2.10).

Satanás, no discurso do apocalipsismo cristão, era visto como o adversário do Messias e de seu projeto de criar um “novo céu” e uma “nova terra”. Na função de antiCristo ele procurava iludir a todos com falsos milagres (Mt 24.24-31; Mc 13.22-27) ou pela pregação dos falsos profetas (1 Jo 11; 2 Jo 1.17). Assim os cristãos da diáspora eram vistos como parte de uma minoria perseguida, formada por “forasteiros” e “apátridas”, perseguida e estigmatizada, não pelo Império de Roma, mas pelo próprio diabo do qual Roma era um instrumento. Na retórica do autor da carta atribuída a Pedro as perseguições cruéis infligidas aos cristãos eram oriundas do diabo, visto como “leão que ruge procurando alguém para devorar” (1 Pe 5.8).

De acordo com Elaine Pagels (1996), o uso de Satã no discurso dos primeiros cristãos para estigmatizar os seus adversários tem as suas raízes tanto na criação de identidade contrária aos judeus e pagãos como também no estabelecimento de estratégias de defesa. Assim, tanto na história de Satanás como no uso retórico dessa categoria, os cristãos visualizavam os seus inimigos judeus, a cultura grega e a política romana, os quais deveriam ser atacados como agentes do diabo. Havia também os inimigos internos. O

aparecimento deles levou os cristãos a formularem apologias e estratégias de luta contra os inimigos de dentro tanto quanto os de fora. Pagels (1996:193) chamou esse processo de “endemoninhamento dos hereges”, que teria se tornado constante na história do cristianismo.

No entanto, a formação do imaginário cristão a respeito do demoníaco não dependeu somente da sistematização do período apostólico e dos pais da Igreja, mas também de tudo o que foi afirmado sobre o demoníaco durante a Idade Média. Ora, essa grande narrativa se consolidou de tal forma que nem mesmo a desintegração do mundo medieval conseguiu diminuir a força do diabo. Muito pelo contrário, a percepção de que o demoníaco estava em toda parte acompanhou tal transição, inclusive permeando a biografia de Lutero.

Ao se falar sobre a história do demoníaco, do medo e da culpa no Ocidente medieval e moderno, não podemos deixar de fazer referência a Jean Delumeau (1993). Para ele, o diabo se tornou a exteriorização de algo maior que as epidemias de medo que assolaram a Europa entre os anos 1300 e 1800. Para Delumeau, o ressurgimento do medo do diabo na Europa dependia de condições sociais e econômicas, que por sua vez causavam percepção sazonal de mal-estar em épocas de guerras, catástrofes, fomes e epidemias. Delumeau reservou toda a segunda metade de seu livro à ação demoníaca. Segundo o imaginário popular e a opinião de clérigos e teólogos, a intervenção diabólica acontecia por meio de agentes e emissários como os idólatras, hereges, muçulmanos, judeus e a mulher.

Por isso, não se pode deixar de mencionar também as percepções da ação demoníaca no discurso de Martinho Lutero a respeito do diabo. Lutero não somente escrevia sobre o diabólico, como também tinha percepção da presença física dos demônios, e sobre eles chegava até a jogar objetos, quando da presumida “visita” dos emissários de Satã ao seu escritório. A uma amiga Lutero escrevia, conforme Gottfried Fitzer (1971:216),

O diabo está solto aqui (...) orai e mandai orar contra o insuportável Satanás, que nos visita não apenas na alma e no corpo, mas também em nossos bens e honra de forma ameaçadora. Queira Cristo, nosso Senhor, descer do céu e fazer um foguinho contra o diabo e seus comparsas, e que estes não mais consigam apagá-lo. Amém.

Para Lutero, tanto a doença de amigos e de familiares, incêndios nas florestas ao redor, como problemas sociais graves ou conflitos eclesiais, tudo era atribuído à presença do inimigo de Deus. Sobre os camponeses revoltados, Lutero escreveu um texto belicoso (1525) com o título “Contra as hordas ladras e assassinas dos camponeses”. Nele, os camponeses revol-

tados são chamados de “cachorros loucos” e o que faziam eram “coisas do diabo”. Na cidade em que eles se concentravam, estava o “diabo-chefe que não promove outra coisa além de assalto, assassinato e derramamento de sangue”. Aos príncipes e senhores, Lutero foi bem claro: “Aqui é hora da espada e da ira, e não hora de misericórdia”. O Reformador acreditava que os revoltosos estavam a serviço do diabo, não havendo então outra saída para os príncipes governantes senão a repressão sangrenta. Mas o que desejavam os camponeses? Simplesmente o fim das condições sociais negativas surgidas durante o feudalismo.

Walter Altmann (1994:243s) analisou diversos pontos da biografia e discurso de Lutero, mostrando como o Reformador não somente assistiu, mas também realizou significativa intervenção discursiva durante um período histórico em que a velha ordem se desintegrava. Porém, por ser um personagem de transição, Lutero não tinha visão clara da complexidade que substituiu a aparente simplicidade da ordem medieval. Por isso, ele não conseguiu separar a “rebelião justa” dos camponeses das “manifestações demoníacas”, a despeito da teoria dos dois reinos. Lucien Febvre (1976:216), historiador francês, reproduz bem a reação de Lutero ao receber a notícia da prisão do Münzer, o líder dos camponeses revoltados:

quem viu Münzer pode dizer na verdade que viu o diabo encarnado na sua maior fúria (...) um homem que é culpado do crime de rebelião é um banido de Deus e do imperador: todo cristão pode e deve matá-lo, e procederá bem ao fazê-lo!.

Lutero tinha os seus compromissos com os príncipes alemães. Mas, a mesma coisa acontecia com a Igreja Católica, que, associando o poder civil ao religioso, reagia às ameaças à ordem instituída com a criação de imenso sistema de inquisição para reprimir a bruxaria, feitiçaria e heresia. A Santa Inquisição, com todo um aparato repressivo, deu continuidade às suas lutas pela sobrevivência da fé, sempre usando em sua retórica a expressão “guerra justa”. Mas, com uma diferença, agora o demoníaco não estava mais fora dos domínios da Igreja, não mais se localizava entre os árabes e turcos, mas atuava intramuros, dentro da própria cristandade.

O resultado foi a criação na Europa de um ambiente de terror, que contraditoriamente ajudava no processo fomentador de coesão social, espiritual e de direcionamento da agressividade social, algo muito freqüente no contexto medieval. Os efeitos dessa Inquisição se fizeram notar, não tanto com o rigor que ocorreu na Europa, mas também no Brasil e na América espanhola. Os milhares de mortos na Europa, acusados de bruxarias e feitiçarias, além de heresia, muitas mulheres, pobres e idosas, ao longo de quatro séculos,

demonstram a força e o vigor político-religioso dessa instituição “saneadora” da “paz social” que foi a Santa Inquisição.⁷

O protestantismo não fugiu ao clima inquietante no qual agia o “espírito da época”. Nos países e cidades protestantes, houve também a queima de bruxas e hereges. Em Brian P. Levack (1988:189), há dados estatísticos que mostram isso. Um exemplo de inquisição protestante ocorreu nas colônias inglesas da América do Norte. Esse episódio, acontecido entre os anos 1688-1689, ficou conhecido como a perseguição às “bruxas de Salém”. Por que teria o protestantismo puritano, por meio de clérigos respeitáveis da Colônia, se entregue à caça às bruxas? A historiografia norte-americana ainda se preocupa com o assunto. Uma das explicações passa pelo processo de busca de identidade e de reformulação de fronteiras simbólicas no interior de uma situação colonial sujeita aos conflitos políticos. Afinal de contas, ainda não se completara o primeiro século de estabelecimento dos puritanos no Novo Mundo.

Já havia, no entanto, naquele momento histórico, conflitos de classes, lutas políticas e disputas com os indígenas pela posse de terras. Também, a mobilidade populacional na direção do Sul, Meio e Extremo Oeste, gerava mal-estar entre os colonos. A saída religiosa, com a resultante reformulação das crenças, apresentava novamente aos puritanos motivos semelhantes aos que os trouxeram da Inglaterra, Escócia e Irlanda. Estava em jogo o projeto de se construir uma civilização cristã protestante em terras do Novo Mundo.

De acordo com o historiador Herbert Anptheke (1967:126), os “anjos das trevas faziam sua aparição em momentos de desgraça geral e catástrofe”. As bruxas de Salém, portanto, não apareceram ao acaso, mas sim em um momento de crise em que a causa identificada pela oligarquia eclesiástica puritana era o abandono da fé e o aparecimento de demônios. Cotton Mather (1663-1728) considerava que a “feitiçaria era uma união com o Inferno contra o Céu e a Terra e, portanto, uma bruxa não deve ser tolerada (...)”. Por isso, não poderia haver “atos tão severos que não pudessem ser aplicados a uma iniquidade tão terrível quanto a própria feitiçaria”. Logo, o ato de exorcizar demônios por meio de fogueiras e forcas era uma maneira justa de restabelecer o equilíbrio e a normalidade, supostamente roubados pela desestabilização da vida cotidiana considerada ideal para uma colônia em fase de implantação.

Devemos também recordar que após a Reforma, tão logo cessado o entusiasmo inicial e a guerra entre católicos e protestantes, houve um período de esfriamento dos ânimos. Porém, como registram Jean Boisset (1971) e Jean

⁷ Textos como os de Henry Kamen (1966), G. Testas e J. Testas (1968), Alexandre Herculaniano (1975) ou de Anita Novinsky (1986) nos oferecem uma boa introdução na análise das relações da demonologia com o “zelo” da ortodoxia católica.

Baubérot (1989), nos séculos seguintes surgiram pregadores pietistas e puritanos; práticas e formulações doutrinárias resultantes dos grandes reavivamentos religiosos, que ocorreram entre os protestantes europeus e os da América do Norte nos séculos XVIII e XIX; e as explosões de pentecostalismo e de fundamentalistas, em suas várias modalidades, já no início do século XX.

3. O demoníaco no discurso protestante calvinista e wesleyano

O discurso do protestantismo histórico brasileiro, na passagem do século XIX para o XX, trazia fortes traços das teologias de Calvino e Wesley. Todavia, o protestantismo, recém implantado no Brasil era conservador, denominacionalista, filho dos grandes avivamentos e do puritanismo inglês. Mesmo assim, a demonologia era um ponto pouco recorrente entre presbiterianos (calvinistas) e metodistas (wesleyanos). Há muito pouco material sobre o demoníaco nas peças retóricas dos missionários estrangeiros que chegaram ao Brasil na segunda metade do século XIX.

Foi, contudo, no decorrer do século XX, com mais força em sua segunda metade, que mudanças sociais, econômicas e culturais, fizeram dos poderes demoníacos presença obrigatória na retórica protestante brasileira. Essa presença mais freqüente está ligada à explosão de movimentos novos como a contracultura, ao impacto da guerra-fria, ao advento de uma mentalidade contestadora das tradições, à revolução sexual, e ao aceleração dos processos de secularização e de mundialização da cultura.

Essa parcimônia retórica quanto ao diabo pode ser constatada nas publicações do protestantismo emergente da segunda metade do século XIX. Na *Imprensa Evangélica*, *O Expositor Cristão* ou *Jornal Batista*, o diabo esteve longe de ser tema recorrente, a não ser quando se combatia o inimigo comum a todos eles: a Igreja Católica. Nesse caso, o Papa sempre aparecia como “encarnação do demoníaco”, ao lado do anti-Cristo, do falso profeta e da besta na literatura apocalíptica do final do primeiro século.

Essa demonização do catolicismo aparece como tema recorrente nos anos 20 e 30, quando alguns intelectuais presbiterianos saíram em defesa de Eduardo Carlos Pereira, que publicou em 1920, três anos antes de sua morte, um tratado anticatólico: *O problema religioso da América Latina*. Nesse livro, Pereira assumia um argumento que vinha desde a metade do século XIX, formulado por Emilio de Laveleye (1950), de que a tradição religiosa católica era o principal fator de atraso cultural e econômico no continente latino-americano. A resposta católica veio por intermédio do filósofo Padre Leonel Franca (1893-1948) com o livro *A Igreja, a reforma e a civilização*. Pelo menos dois autores saíram em defesa de Pereira: Ernesto Luis de Oliveira (1930) e

Lysânias de Cerqueira Leite (1942). Oliveira (1930:143s) pastor, engenheiro agrônomo e ex-secretário da Agricultura do Paraná, radicalizou o argumento anticatólico, considerando o papado o exemplo mais acabado do demoníaco no mundo. Para ele, o Papa, associado à besta do Apocalipse e ao anticristo, estava a serviço da destruição dos seres humanos.⁸

Por força dessa tradição calvinista e wesleyana, na literatura protestante produzida no período entre 1860-1950, não havia nenhuma exacerbação no emprego dos termos “diabo”, “Satanás” ou “demoníaco” para explicar o cotidiano das pessoas. O diabo era sim uma representação personalizada do mal, mas um personagem ausente-presente. Como tal, ele era muito mais sugerido do que falado ou comentado. Em outras palavras, o diabo era uma espécie de eminência parda inominável. Embora John Wesley tenha afirmado, em 1768, que “renunciar à bruxaria é na realidade renunciar à Bíblia. Deus e o diabo só aparecem aos que crêem neles”.

João Calvino (1509-1564), no mais brilhante de seus textos *Instituição da Religião Cristã* (1986), foi extremamente econômico em seus comentários a respeito do demoníaco, inclusive ao estudar a “corrupção total” do ser humano. Nesse texto, além de pouco afirmar a respeito do diabo e do demoníaco, Calvino condenava o excesso de curiosidade daqueles que desejavam avançar no conhecimento de temas sobre os quais a Bíblia, segundo ele, pouco informava. Para Calvino (1986: v. II, p.726), a escatologia, a questão do mal e do demoníaco faziam parte desse território desaconselhado. Para isso, Calvino empregava o argumento: se “el Señor há cerrado su boca sagrada, cese él [el curioso] también y no lleve adelante su curiosidad haciendo nuevas preguntas”. Mesmo assim há, em várias partes da *Instituta*, referências ao demoníaco e a intenção de Satanás de destruir a Igreja de Cristo e de impedir a descoberta de suas “verdadeiras marcas” (1986: v. II p. 813).

Calvino, diferentemente de Lutero, como mostra André Biéler (1990:157 ss), tentou implantar em Genebra “uma reforma integral da sociedade”. Essa tentativa humanista de Calvino implicava em discutir temas concretos da vida na Cidade-Estado considerados as “forças destrutivas da Igreja e da Sociedade”. Nessa relação, ele incluía nacionalismo, mística revolucionária, militarismo, atuação de mercenários, ameaça teocrática, desemprego, escravidão, inserção de imigrantes e asilados por motivo religioso na vida econômica da cidade, e assim por diante.

⁸ Aliás, a ligação entre catolicismo e atraso cultural e político era bandeira de alguns intelectuais latino-americanos, tidos como representantes do liberalismo. Rui Barbosa (s/d), por exemplo, não somente traduziu um texto teológico sobre o Papa e o Concílio, mas escreveu a título de introdução uma quantidade maior de páginas do que o próprio original.

Para Calvino (Biéler, 1990:318s), a corrupção do homem teve repercussões cósmicas; o homem foi privado de parte de seu domínio sobre a natureza; a produção econômica se tornou caótica; e a sociedade se perverteu. É nesse ponto que Biéler (1990:324, 326) relaciona a teologia de Calvino com a ação cósmica do demoníaco, que trouxe conseqüências em todas as dimensões da ordem cósmica. Por causa de ter sido a “ordem natural destruída”, outros aspectos da vida como “a vida conjugal, a vida familiar e a vida social” foram perturbados pela presença do mal. Nesse aspecto, o demoníaco usurpou o que é de Deus – a natureza e todas as coisas criadas. E o homem, ao se tornar “desviado” de Deus, foi entregue à própria autodestruição. Porém, Deus pode tirar do mal o bem, providenciando a recuperação dos estragos infligidos por Satanás.

Percebe-se que Calvino e Lutero, embora raciocinassem a partir do substrato medieval a respeito da ação demoníaca, se diferem no fato de Calvino ser mais racional e se preocupar com o vínculo entre verdade religiosa e organização da sociedade. Em outras palavras, o eixo calvinista da classificação das pessoas era a lealdade ou não às Escrituras, especialmente no que ela considerava ser o plano de Deus para eliminar o irracional ou o demoníaco. Com isso, Calvino iniciava uma tradição teológica que seria tomada pelos presbiterianos fundamentalistas como a essência a ser preservada. Os fundamentalistas fariam, mais tarde, uma síntese da intolerância calvinista para com a heresia e o erro doutrinário com a ênfase luterana na personificação do mal. O resultado, nas igrejas de tradição calvinista, foi a demonização daquele que pensa diferente. Isto é, o demônio é o herege.

O calvinismo foi reinterpretado pelas Declarações do Sínodo de Dort (1618-1619) e pela Confissão de Fé de Westminster (1643-46). Mas, também nesses dois documentos, evita-se de dar valor excessivo a Satanás. O diabo aparece na Confissão de Fé como o “sedutor dos primeiros pais” (Cap. VI, I); como aquele que age na vida dos fiéis, tentando desviá-los do caminho certo (Cap. XVII, III); ou ele é apresentado como o responsável pelo surgimento de “comunidades degeneradas”, as chamadas “sinagogas de Satanás” (Cap. XXV, IV). Na conclusão da Declaração de Dort há preocupação com a acusação de que as igrejas e doutrinas reformadas seriam “um ópio diabólico para a carne, bem como fortaleza para Satanás, onde este permanece à espera de todos, fere multidões, atingindo mortalmente a muitos com os dardos tanto do desespero quanto da falsa segurança”. Um bom trecho é usado para refutar tal acusação.

O diabólico também não estava entre os temas centrais da teologia de John Wesley (1703-1791). Nesse sentido, a visão wesleyana do diabólico não foge do que era usual na teologia cristã tradicional e mesmo na teologia in-

glesa do século XVIII. Nas obras completas de Wesley, organizada em 14 volumes por Thomas Jackson, as palavras “diabo” e “satanás” aparecem de forma esparsa. Mesmo assim, o termo “diabo” aparece 561 vezes, enquanto há 312 referências a “satanás”.⁹ Mas, acompanhando Nathan Johnstone (2006:10), notamos que das teologias do século XVIII, somente na de Wesley há percepção profunda da influência e presença do demoníaco no cotidiano das pessoas e da sociedade em geral. Nesse aspecto, Wesley precedeu a teologia pentecostal a respeito do demoníaco em alguns séculos, na medida em que procurava aproximar o demoníaco da vida cotidiana. Daí a percepção dele de que os resultados da presença do mal na sociedade se davam na forma de escravidão, de maus tratos nas prisões, do alcoolismo, de abandono dos doentes sem assistência médica, e de outras misérias sociais comuns na Inglaterra de seu tempo.

4. O demoníaco no discurso presbiteriano do século XIX

O protestantismo histórico brasileiro, especialmente o presbiteriano, repete o discurso sobre o diabólico elaborado entre o final do século XVI e início do século XVII, tal como foi expresso na retórica e teologia calvinistas. Por isso, os primeiros protestantes no Brasil pouco se preocupavam com a presença do diabo na vida e história humana. Herdeiro da modernidade, o protestantismo somente se referia ao papel subversivo do demoníaco quanto à perturbação da ordem racional, eclesiástica e ética. Seguiam-se as linhas do discurso do liberalismo, da emergente ciência moderna ou o anticatolicismo dos livres-pensadores das lojas maçônicas.¹⁰ O diabo, no entanto, apesar de todo esse esforço de racionalização do discurso protestante, nunca chegou a ser expulso da visão de mundo de seus adeptos. Os exemplos a seguir ilustram bem a maneira presbiteriana brasileira de se olhar para o demoníaco. Colhemos alguns exemplos do período final do século XIX e início do novo século, aos quais acrescentamos outros dos anos 30 e 60.

⁹ Devo esta informação a Paulo Ayres Mattos, professor da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista – Umesp, especialista em teologia wesleyana. Segundo Mattos, somente três de seus sermões dedicam especial atenção ao tema: Sermão 42 – *Satan's Devices*; Sermão 72 – *Of Evil Angels*; e sermão 73 – *Of Hell*. Esses e outros sermões de John Wesley podem ser obtidos na Internet no site www.godrules.net/library/wsermons.

¹⁰ A demonização do catolicismo, no século XIX, pela minoria protestante, talvez fosse mais uma consequência do que Jean-Pierre Bastian (1994:90) considera ser uma expressão de um liberalismo radical. Já no período da Guerra Fria (1994:204), para Bastian, houve uma mutação no discurso e comportamento do protestantismo latino-americano, sob o impacto da formação de blocos políticos e ideológicos. Agora, os demônios eram outros além do catolicismo.

Em vários números do jornal *Imprensa Evangélica* (edições a partir de 3/4/1886), o então jovem pastor presbiteriano, Eduardo Carlos Pereira, escreveu diversos artigos depois transformada em um opúsculo abolicionista. Tratava-se do texto *A religião cristã em suas relações com a escravidão*. Nesse texto, Pereira insiste que “a escravidão é a violação do direito natural, um crime de lesa-humanidade, um atentado sacrílego contra a obra do Criador”. Em seus argumentos a escravidão não é de origem divina, por isso o crente presbiteriano brasileiro deveria escolher libertar os escravos e ficar com Cristo ou mantê-los no cativeiro, abandonando a comunidade cristã.¹¹

Porém, como mostra José Carlos Barbosa (2002:170), historiador metodista, o discurso dos evangélicos brasileiros esteve voltado muito mais para as “coisas espirituais” do que para as “coisas deste mundo”. Daí porque a escravidão quase não foi vista como presença do demoníaco no Brasil. Esse foi um tema escasso e superficialmente abordado nos jornais evangélicos brasileiros do século XIX. Mesmo assim, o texto de Pereira indica que alguém estava tentando ligar as obras do mal à ação cristã em prol do bem. O demoníaco estava sendo localizado nas relações injustas criadas por “ladrões que já morreram”, mas cujo fruto do roubo era usado por cristãos daquele momento sob o argumento que não poderiam ser prejudicados economicamente por algo que não foi criado por eles. Para Pereira, um protestante manter escravos sob sua propriedade era o mesmo que comungar com a injustiça institucionalizada.

Outro exemplo pode ser encontrado em edições do segundo jornal a circular entre os presbiterianos, *O Estandarte* (30/4/1893), fundado para substituir *Imprensa Evangélica*. Nele, se retomava a crença tradicional de que o mundo estava sob o impacto da presença do demoníaco. Isso teria transformado o mundo em “um reino que se estende sobre o nosso mundo (...), um reino diabólico, que infesta os nossos domínios”. Sendo assim, esse domínio era um “reino cruel e poderoso”, porém, “limitado ao poder de Cristo”. Reafirmava-se com essas palavras a retórica da teologia cristã tradicional, que afirmava estarem os poderes demoníacos debaixo do poderio de Cristo. Ainda não circulava entre os protestantes a idéia de que os poderes do diabo são “poderes rebeldes” que escaparam do controle da mediação da Igreja, dos clérigos e, conseqüentemente, de Deus.

No discurso dos presbiterianos, o crescimento protestante era visto e saudado como avanço do reino de Deus, e em mais um lance de vitória em uma guerra milenar contra o diabo. Nessa retórica, que estava presente nos púlpitos, cânticos e literatura, era comum o uso de linguagem militarizada para

¹¹ Há uma reprodução desse texto abolicionista de Eduardo Carlos Pereira no livro de José Carlos Barbosa (2002:191-211).

se falar da existência de guerra contra as hostes demoníacas. Uma significativa parte dos hinos cantados nas congregações presbiterianas expressava a existência desse espírito de guerra contra os liderados pelo diabo. Antonio Gouvêa Mendonça (1984:244s) examinou cânticos do hinário *Salmos e Hinos* (1957) que expressam a mobilização do “protestantismo guerreiro” em luta contra os emissários do mal, em especial, o romanismo e o ateísmo.

Um outro exemplo aparece nas notícias relativas à consagração de Francisco Lotufo (1867-1946) para o pastorado presbiteriano, *O Estandarte* (13/7/1895) assim registrou: “Acabou o presbitério de São Paulo de licenciar mais um soldado às fileiras do exército de Cristo. Esse soldado é o nosso irmão Francisco Lotufo que já com alguma prática das armas declarou guerra à Satanás e por esses dias entra na campanha”. É claro que a luta dos protestantes da época não era somente contra a Igreja Católica. Eles também lutavam contra a ciência atéia, as ideologias incrédulas, as mudanças de comportamento e o avanço da modernidade. Internamente havia ameaças à identidade protestante por parte da segunda geração, cuja convivência com a cultura secular ameaçava assimilar elementos estranhos à cultura pietista e puritana.

Incomodava ainda a alguns articulistas, as primeiras notícias a respeito do movimento feminista, que engatinhava na Europa e nos Estados Unidos. Mas o faro machista apontava para o surgimento de algo que poderia trazer conflitos mais adiante. Daí algumas posições assumidas na imprensa evangélica que ultrapassavam o machismo costumeiro para se tornar atitude quase misógina. *O Estandarte* de 14/9/1895 trazia um artigo sobre a “Mulher e o progresso”. Nesse texto, o articulista fazia referências às “idéias modernas”, segundo ele resultantes do “positivismo e de um culto à humanidade sem humanidade”, que visavam tirar a mulher de seu lugar no lar e na educação dos filhos, para colocá-las em espaços onde a ação dos homens é mais adequada. Para o autor, era como incitar a mulher a ser um arbusto quando a natureza quis fazer delas violeta. Havia ainda, para o autor, “regiões do mundo científico” que estavam abertas para o homem, mas não para a mulher. Querer alcançar as alturas das águias era incitação do diabo.

Assim, o diabo era usado para classificar fatos, pessoas, idéias, eventos ou acontecimentos capazes de colocar em risco a “ordem tradicional” das coisas. Em *O Estandarte* (14/11/1895), o mesmo articulista, Nilo Tadasco, voltava a sua voz contra o luxo das novas roupas das mulheres. Para ele, estava havendo dissolução dos costumes e hábitos com a chegada de novas formas de se trajar: “O pobre se veste como o rico, a matrona como a moça solteira, a mãe de família que se preza de honesta como as raparigas de vida alegre, o fâmulos como, ou melhor [ainda] do que o seu amo”. A suposta corrida das mulheres atrás do luxo estaria levando alguns maridos à “situação

desesperadora, criada pelas exigências cruéis de esposas vaidosas”. O artigo chegava a fazer referência a possíveis suicídios de maridos, resultantes da impossibilidade do *provedor* de suportar a “vaidade” e o “luxo” de sua esposa.

Notemos que essa reação masculina contra o avanço do movimento feminino, acelerado depois da Primeira Guerra Mundial, continuaria forte nos jornais evangélicos nas primeiras décadas do século XX. Era preciso um movimento contra esse mal, e que trouxesse a mulher de volta ao “seu devido lugar”. Para Tadasco, no final do século XIX, o caminho seria

pedir a Deus que faça surgir no seio da Igreja Cristã Brasileira algumas almas que estando bem compenetradas da *verdadeira missão* da mulher no seio da família e da sociedade, se decidam a chamá-la ao *bom caminho* e desta arte a libertem das garras deste abutre cruel, deste verme roedor de sua felicidade temporal e eterna (os grifos são nossos).

Embora não se nomeie, deduzimos que os termos “abutre cruel” e o “verme roedor” se referiam ao diabo, cujas artimanhas visavam desorganizar a família, a igreja e a sociedade, a fim de dar continuidade ao seu reinado.

Por outro lado, havia campanhas de temperança, a luta contra o jogo, a loteria e o alcoolismo, temas que faziam parte dessa mobilização guerreira contra o demoníaco. A “lei seca” nos Estados Unidos seria muito comentada na imprensa protestante brasileira nos anos 20. Geralmente, os articulistas apresentavam a “lei seca” como resultante da influência dos evangélicos naquele país. Por sua vez, o reforço do grupo familiar seria tema recorrente no discurso protestante brasileiro em todo o século XX.

Também, no início do século XX, começava nos Estados Unidos uma forte reação protestante contra o “modernismo teológico” e a adoção da teoria da evolução. Como parte dessa luta, está o aparecimento de publicações como os da série *The Fundamentals*. No Brasil, uma revista publicada pela Comissão Sinodal da Igreja Presbiteriana (*O Presbiteriano*, 1901-1903:341s), já antecipava tais posições ao se referir aos pensadores que negavam a existência pessoal de anjos e demônios como sucessores dos antigos saduceus, inimigos de Cristo, que afirmam serem os anjos nada mais do que “pensamentos e movimentos dos corações (...), que os anjos são meras energias divinas e impessoais (...) que negam a personalidade de Satanás (...)”. Porém, segundo o articulista, para os “verdadeiros cristãos”, os “crentes ortodoxos”, o diabo é “um ser pessoal (...) dotado de personalidade (...) é uma pessoa”.

O argumento desenvolvido nesse texto destinado ao estudo nas congregações locais se fundamentava no raciocínio que se Deus e o homem têm personalidade, logo essa afirmação se estende aos anjos bons e maus, pois eles têm “inteligência, sensibilidade e vontade”. Por isso mesmo, “sustentar a dou-

trina de Satanás como um ser impessoal equivale a afirmar que grande parte das Escrituras é fantástica e quase sem significado algum” (Idem, p. 344). Esse texto dos presbiterianos repetia a crença tradicional de que uma das estratégias de Satanás é a de se tornar invisível aos que estão a eles sujeitos. Estes acabam não reconhecendo Satanás. Já os que conhecem Deus são os que mais conhecem Satanás, pois os que “jazem no maligno” não o conhecem e nem percebem as suas artimanhas. Por isso, Satanás “fica satisfeito com os que negam a sua existência e personalidade, contanto que ele seja o seu deus”.

5. O demoníaco no discurso presbiteriano dos anos 30 a 60

De que forma o demoníaco foi percebido e articulado no discurso protestante entre a revolução de 1930 e o Golpe Militar de 1964? Ora, esse período histórico foi marcado pelo desmoroamento de um Brasil “rural”, “arcaico” e “atrasado” e pelo surgimento de um país que passou a se interpretar como “urbano”, “industrial” e “moderno”. Nessas décadas, aconteceram revoluções, uma guerra mundial, a guerra fria com seus desdobramentos na Coréia, Oriente Médio e Vietnam, bem como a instauração de ditaduras militares e civis na América Latina. O envolvimento norte-americano na guerra que se deflagrava na Europa e no Oriente possibilitou a recuperação da economia dos EUA e lhes garantiu o lugar entre as superpotências mundiais.

Foi também, aquele período de 30 anos, um tempo de radicalização de ideologias políticas de direita e de esquerda. Em 1930, logo após o início da grande depressão do capitalismo ocidental, a República Velha chegou ao fim. Subiu ao poder Getúlio Vargas, que permaneceria à frente do governo nos 15 anos seguintes. Em 1932, houve a revolução em São Paulo; e em 1935, a tentativa de golpe dos comunistas. Em 1937, Vargas dá um contragolpe diante de uma suposta ameaça integralista e seu governo se tornou ainda mais autoritário. É óbvio que o discurso evangélico não poderia deixar de refletir tal cenário. Resultou disso a incorporação na retórica protestante de novos sistemas de classificação, processos de estigmatização e de acusação.

Devemos observar ainda que com o processo de urbano-industrialização formava-se uma classe operária participativa e uma classe média urbana, que se tornariam, com o passar do tempo, termômetros para se medir a oscilação de políticos e militares. A lógica e os sistemas de significados, que até então eram hegemônicos, gerados no ventre de uma sociedade rural e católica, se esgarçavam cada vez mais. Ganhava corpo o que Simmel (2002) chamava de “modo urbano de vida”, trazendo conseqüências variadas para a vida mental ou subjetiva dos urbanitas. As rupturas pareciam inevitáveis, enquanto apareciam na cidade recriações ou tentativas de reprodução de novas redes de significados (Geertz, 1989). No dizer de Gilberto Velho (1981, 1994), o Brasil se tornava uma “sociedade complexa”.

No âmbito do presbiterianismo, houve um cisma em 1903. A nova denominação iria permanecer aparentemente coesa até o final dos anos 30. Porém, as tensões se tornaram importante fator de rupturas e conflitos, particularmente na Igreja Presbiteriana Independente (IPI). Eber F. Silveira Lima (2005) estudou os anos 30 da IPI, na perspectiva do confronto, que resultou em duas novas denominações protestantes no Brasil. Uma cresceu e estruturou-se originando a Igreja Presbiteriana Conservadora. Já a outra, Igreja Cristã de São Paulo, que agasalhou a ala intelectualizada da IPI, especialmente um grupo de professores da USP, durou cerca de 30 anos e jamais deixou de ser uma pequena comunidade protestante liberal e alternativa.¹²

Um novo período de tensões e dissidências seria experimentado entre presbiterianos nos anos próximos e imediatos ao Golpe Militar de 1964. Porém, já nos anos 1950, tornou público e notório no Brasil a dificuldade de se manter a visão tradicional dos teólogos presbiterianos, que fingiam ser o diabo inexistente e se mostravam indiferentes às representações do mal na cultura popular católica e no pentecostalismo. Enquanto isso, surgia um cenário cultural propício à erosão de sistemas simbólicos que pareciam estar secularmente estabelecidos e sólidos. Entre eles, estava a descrença na existência do diabo como um “ser pessoal”, “tentador” e “perigoso para as almas”.

Parte da retórica protestante desse novo momento vinha dos teólogos da secularização, da morte de Deus e da revolução. Parecia que o diabo estava vivendo uma fase de desmoralização plena. Avançava o processo de secularização. A “teologia da morte de Deus” se apresentava como o caminho para revisão da crença em Deus. Essa teologia que se considerava radical foi bem exposta por alguns de seus defensores como Thomas J. J. Altizer e William Hamilton (1967) e bem comentada em textos como o de Charles Bent (1968). Todo esse cenário sugeria que no contexto da “morte de Deus”, a “morte do diabo” seria apenas questão de tempo. Mais uma vez foi evocado a expressão latina *sine diabolo nullus Deus*. Se “Deus morreu” por que manter vivo o diabo? Ou, se o diabo vive por que não deixar que Deus seja um Deus vivo?

O diabólico aparece em textos de importantes teólogos do século XX como Karl Barth (1963) ou Paul Tillich (1984,1992). Para Barth (1963:241) o diabo e seus demônios

não têm realidade senão porque Deus os condena, os rejeita e os exclui e que, sempre e em toda parte, qualquer que seja a maneira pela qual eles se manifestam, não conseguem demonstrar senão que sua condenação é justa e não fortuita ou arbitrária. (...) Eles são o não-ser, são desde a eternidade, o objeto de aversão de Deus.

¹² Ao nos referirmos aos nomes de alguns protestantes “liberais” que participaram da Igreja Cristã de São Paulo e eram professores na USP, não podemos deixar de lembrar o de Isaque Nicolau Salum (1913-1993), que foi livre docente na Universidade de São Paulo até a sua aposentadoria como professor de Filologia Românica, em 1983.

Paul Tillich (1984) se refere à ação demoníaca na história humana em seu tratado de teologia sistemática e no estudo sobre *A era protestante*. Em um deles, ao se referir ao estado estático afirma: “O demoníaco cega, não revela. No estado de possessão demoníaca a mente não está de fato ‘fora de si mesma’. Ela está de fato em poder de elementos dela mesma, que aspiram ser a totalidade da mente, que se apoderam do centro do eu racional e o destroem” (1984:101,117). A respeito das coisas finitas com aspirações infinitas, Tillich considera que “a reivindicação de qualquer coisa finita de ser final em seu próprio direito é demoníaca”. Para Tillich (1992:237), há uma força demoníaca agindo na cultura e na história levando as “formas autônomas” a se “tornarem portadoras do sentido último”. O espírito protestante teria, portanto, uma função, inclusive na sociedade secular, de agir contra tal ação demoníaca. Tillich (1992:22, 261) propõe a recuperação do conceito de demoníaco para se referir às “estruturas do mal” presentes historicamente no mundo, quer sejam na cultura como também por meio de sistemas totalitários. As pretensões totalizantes do nacional-fascismo seriam formas concretas de realização do demoníaco na história humana.

Em 1967, a então famosa revista *Realidade* (1967, n. 17), na matéria de capa sobre o diabo, chamava a atenção para um fenômeno paralelo à “morte de Deus” – a “morte do diabo” na cultura Ocidental. A reprodução da capa daquele número de *Realidade* nos mostra um ator representando Satanás que está com um revólver na cabeça pronto para o suicídio. A manchete é significativa: “A falência do diabo”.

Em outra fotografia, publicada internamente, o diabo aparecia sentado numa linha de estrada de ferro pronto para se tornar mais um morador de rua.



Havia, portanto, uma tendência de apontar para o esvaziamento dos símbolos tradicionais de transcendência na cultura de massa. Mas, nos anos seguintes, começou a ganhar espaço o tema da “revanche de Deus”. Peter Berger (1997) o apresentou como um “rumor de anjos”, pois havia, para ele, na “sociedade moderna” uma “redescoberta do sobrenatural”, que soava como um som surdo que vinha do abismo. Tal temática era então analisada à luz da teoria da secularização. A discussão sobre o “regresso do sagrado” em uma cultura secularizada provocaria a reavaliação do papel do diabo nessa mesma cultura. Aliás, Roger Caillois (1974) já havia escrito anteriormente que o diabo, mesmo quando recusado, volta sempre a galope. Nesse contexto, o diabo começou a ressurgir aqui ou ali, em vários setores da cultura. A sua volta se deu, não somente no universo religioso, mas também nos meios cinematográfico, teatral, musical e televisivo.

No cinema brasileiro, antes mesmo do sucesso internacional de *O exorcista* ou do *O bebê de Rosemary*, o diabo já era usado para discutir as transformações culturais e políticas pelas quais passava o Brasil.¹³ Por exemplo, Glauber Rocha (1939-1981), educado entre presbiterianos na Bahia, foi o cineasta brasileiro que mais se destacou com filmes que associavam a mística popular aos projetos revolucionários. Seus filmes *Terra em transe*, *Deus e o diabo na terra do sol*, *O dragão da maldade contra o santo guerreiro* ligavam o latifúndio, a religião e a política com os sistemas ideológicos e revolucionários que anunciavam um futuro diferente para o Brasil. Entre os colaboradores de Glauber Rocha estava Paulo Gil Soares (1935-2000), que em 1967 fez o filme *As proezas de Satanás na Vila do Leva-e-traz*.¹⁴ Nesse filme, o diabo começou a aparecer numa pequena e perdida vila nos sertões brasileiros. Seu enredo sugere que as aparições demoníacas estavam ligadas à desintegração da vida tradicional, e que foram desencadeadas pela descoberta do petróleo e chegada de centenas de pessoas estranhas à vida cotidiana da Vila. Mais uma vez, a anomia, a desorganização e a confusão eram atribuídas à ação diabólica na vida cotidiana e não às novas condições econômicas existentes na região.

Discutiam-se também, naquele momento histórico, as causas do sofrimento, subdesenvolvimento e atraso em que vivia a maioria da população brasileira. A culpa seria do latifúndio, da ação das elites ou da burguesia? Aceitava-se como pressuposto que havia no país intensa ação das ideologias

¹³ *O Exorcista* foi um filme (1973) cujo sucesso gerou outros. Foi baseado no livro homônimo de William Peter Blatty.

¹⁴ Paulo Gil Soares, em *Deus e o diabo na terra do sol*, foi co-roteirista, assistente de direção e cenógrafo-figurista (www.nmemoline.com.br/amanda/paulogil.htm). Em 1971, Soares trabalhou na produção das primeiras edições do programa *Globo Repórter*, quando teve problemas com a censura do regime militar, que via nele a presença do “demoníaco comunista”.

para levar os camponeses ou o operariado à inconsciência de intensa exploração às quais estariam submetidos. Impedia-se assim o aparecimento de consciência revolucionária nas massas oprimidas. O diabólico era visto então como parte integrante do sistema exploratório mantido pelo capitalismo nacional aliado ao satânico imperialismo norte-americano. Por sua vez, a arte, a pedagogia e a religião, enfim, todas as dimensões da cultura deveriam estar a serviço da libertação desses oprimidos. Daí a necessidade, no cinema de Glauber Rocha, de se derrotar o diabo, o “dragão da maldade”, que seria morto por um “santo guerreiro”. É claro que o problema sempre foi o de determinar quem estava ao lado de Deus ou do diabo na “terra do sol”. Para isso, era preciso definir qual parcela da população seria responsável pela inversão milenarista que garantiria a concretização da utopia: “o sertão vai virar mar e o mar virar sertão”.

Já o descontentamento com a proposta tradicional dos protestantes brasileiros de se manterem alheios ao processo de transformação das condições sociais do Brasil, apareceu com muita força na Conferência do Nordeste. Esse evento foi promovido pelo Setor de Responsabilidade Social da Igreja, da Confederação Evangélica do Brasil (1963) e aconteceu em Recife, em julho de 1962. O tema por si só expressava o conflito ideológico do momento: “Cristo e o processo revolucionário brasileiro”. O seu objetivo era “descobrir a ação de Deus na história brasileira” e definir o papel dos cristãos em um processo que os seus organizadores acreditavam que viria de qualquer forma – uma revolução política e social no continente. Porém, ao se tentar descobrir as metas de Deus para uma sociedade sempre traz como resultado a percepção de que a realidade injusta, cruel e impura daquele momento está sob “julgamento de Deus”. Ele requer profetas que bradem contra as injustiças e afugente o demoníaco enraizado na história e nas estruturas da sociedade brasileira.

Qual seria então, no contexto da Conferência do Nordeste, o “projeto de Deus” anunciado por Jesus? Na linguagem do pastor metodista, Almir dos Santos (CEB, 1963, v. 1, p. 1-12), no sermão de abertura da Conferência, o projeto de Cristo como Messias era o de “evangelizar os pobres, proclamar libertação aos cativos”, isto é, anunciar aos “deserdados social, econômica e politicamente” a libertação que viria de Deus. Essa seria a “revolução do Reino de Deus” (João Dias de Araújo, CEB, 1963, v. 1, p. 33-58). Porém, a ela havia resistências, analisadas por Juarez R. Brandão Lopes (op. cit. p. 105), as quais deveriam ser vencidas. A postura conservadora apareceu na penúltima conferência do pastor presbiteriano independente Sebastião Gomes Moreira (op. cit. p. 140): “Cristo é a única solução para os problemas do Brasil”. Porém, nem nesta ou nas demais conferências o demoníaco foi nomeado,

embora a sua ação por meio de estruturas sociais, políticas e econômicas injustas esteve clara inclusive na convocação daquela Conferência.

Foi assim que, em tempos de conflitos ideológicos, a retórica protestante, em especial a presbiteriana, fingia não ver a crescente demanda por uma personalização do demoníaco. Mas, por que o pentecostalismo começou a se inclinar cada vez mais para um discurso de tangibilização do demônio quase intangível para os protestantes históricos? Adilson Schultz (2005) aponta que o diabo e o mal foram integrados de maneira satisfatória no discurso neopentecostal. Para ele

há pelo menos uma vantagem em acreditar no diabo. A velha crença liberal que o homem é, por alguma razão, intrinsecamente bom, e que os males podem ser corrigidos por uma educação ajustadora, pelos códigos pessoais, disposição sobre o bem-estar social, planejamento urbano, e assim por diante, não provou a sua realidade.

Nessa perspectiva, o pentecostalismo ao valorizar o imaginário e as teodicéias populares brasileiras, levou grande vantagem, penetrando mais a fundo entre as massas, ganhando adeptos. O resultado é que a teodicéia neopentecostal conseguiu ligar coisas simples da vida cotidiana à discussão metafísica mais ampla que é o problema do mal e do demoníaco.

Daí a nítida diferença entre a retórica protestante tradicional e a empregada pelos novos pentecostais. Há desencontro dos primeiros e reconciliação dos segundos com o imaginário popular. Porém, nunca houve no protestantismo histórico instrumentalização das representações do demoníaco para alavancar mudanças sociais, políticas e econômicas no Brasil. Muito pelo contrário, houve sim um uso persistente dessas noções para legitimar o *status quo*. Para eles, o demoníaco passou a habitar no desobediente, no subversivo ou no revolucionário. Enquanto isso, as massas corriam em direção às religiões que lhes apresentassem melhores resultados. Alcançaram lucratividade as religiões e sistemas simbólicos que nunca se recusaram a apresentar soluções mágicas para os problemas. O protestantismo, como religião da racionalidade favorável ao desencantamento e desmágicização, iria perder espaço cada vez mais na sociedade brasileira.

Nesse cenário, alguns pensadores pertencentes ao protestantismo histórico, no meio da radicalização política dos anos 60, começaram a repensar a figura do diabo. Resultaram, tais reflexões, em textos publicados em livros ou monografias como o de autoria de Rosalino da Costa Lima (1961), *Função específica de Satanás* ou de Roberto Vicente Cruz Themudo Lessa (1965), *O diabo, criatura de Deus sem salvação*. A esses, podemos acrescentar outras publicações que refletiam preocupações da época: C.M. Keen (1964), *A doutrina de*

Satanás, e um mais recente de Russel Phillip Shedd (1991), *O mundo, a carne e o diabo: suas características e estratégias para vencê-los*.

Lessa procurou refletir sobre as origens do diabo, a sua esfera de ação, terminando com uma abordagem teológica sintetizada na pergunta: “o diabo será salvo?”. Para o autor, o diabo é um ser criado por Deus, porém, sem possibilidade de salvação. Já Lima adotou como lema de seu livro a expressão: “Se o homem não apelar para os recursos do céu, tornar-se-á presa aos laços do diabo, levando este a cantar o seu epinício [hino triunfal] com a euforia própria de quem triunfou pela malícia”. Para Lima, não seria supérfluo escrever sobre um assunto “de cuja atualização não se pode realmente fugir” (1961:7). Ele reconhecia, contudo, a existência de intelectuais cristãos, por ele ironizados, que negam a existência do diabo. No entanto, os dias em que Lima (p. 9) escreve são descritos como “agitados”, devendo-se por isso mesmo falar de Satanás até por “precaução espiritual contra aqueles de quem ele se utiliza para pregarem contra a sua existência (...) quanto menos crido tanto melhor para Satanás colher menos remotamente os frutos de sua perniciosa sementeira no coração do homem (...) o diabo deve gargalhar, zombeteiro que é, em face daqueles que não levam a sério a sua respectiva existência”.

Portanto, no meio dos conflitos ideológicos e políticos que se manifestaram entre a renúncia de Jânio Quadros (1961) e o Golpe Militar (1964), a figura do diabo foi sendo redescoberta e usada com frequência na retórica protestante contra o comunismo, modernismo, ecumenismo e outros adversários mais.

6. O demoníaco na retórica protestante a partir do Golpe Militar de 1964

O Brasil viveu após a intervenção militar na administração do aparelho de Estado em 1964, um novo cenário cultural. Nesse aspecto, aquele como qualquer outro processo ditatorial, é capaz de marcar a história de uma sociedade por décadas, fazendo surgir referências a uma fase “antes” e outra “depois”. No entanto, as raízes do Golpe Militar de 1964 devem ser buscadas muito antes dele, assim como da retórica usada para a sua legitimação e justificação. Não é nosso objetivo acompanhar as forças que o fizeram eclodir, nem os processos de acusação e estigmatização que ocorrem em ambos os lados da trincheira. Porém, devemos observar que todo esse evento foi acompanhado, desejado e apoiado retoricamente pelos protestantes brasileiros, conforme pesquisa que fizemos anteriormente (2002).

Essa participação protestante na estigmatização do comunismo e socialismo começou bem antes dos anos 60. Já na década de 30, encontramos em *O Estandarte* e no *Expositor Cristão* artigos e denúncias quanto ao perigo co-

munista para a civilização cristã, igrejas e estados.¹⁵ Após a Segunda Guerra houve alguns “profetas externos” que ajudaram na intensificação desse processo. No final dos anos 1940, no auge da Guerra Fria, visitou o Brasil o líder fundamentalista norte-americano, Carl McIntire (1906-2002). Ele faria do anticomunismo e do antiecumenismo temas centrais de sua pregação, exercendo forte influência nas décadas seguintes sobre a retórica de presbiterianos, batistas regulares, congregacionais e metodistas brasileiros. Estava na ordem do dia manter a pureza das doutrinas cristãs manchadas pelo ecumenismo, modernismo, idéias socialistas e outras mais.

Entre os anos 1952-1965, atuou no Brasil um outro norte-americano, Richard Shaull (1919-2002). Shaull trouxe para o Brasil as reflexões teológicas européias e norte-americanas que procuravam unir o demoníaco à situação dos trabalhadores, a qual deveria ser superada com ação revolucionária por parte das igrejas cristãs.¹⁶ O demoníaco tinha um nome e este era “desumanização”. Na visão de Shaull, essa força do mal não respeitava os limites de nenhuma estrutura política de direita ou de esquerda. Portanto, comunismo e capitalismo estavam sujeitos à ação demoníaca. A resposta dos protestantes históricos naquele momento foi de opção pelo conservadorismo. Essa opção, no entanto, se ancorava em um cenário pluralista, levando os históricos a um apego ainda maior às idéias consideradas fundamentais das instituições protestantes. Por essa causa, posições teológicas como as de Karl Barth, Emil Brunner, Paul Tillich e Rudolf Bultmann, introduzidas nos seminários brasileiros no início dos anos 50 a partir do Seminário Presbiteriano do Sul por Shaull, receberam a acusação de serem “heréticas”, “modernistas” ou “liberais”.¹⁷

¹⁵ Houve inclusive aqui ou ali, em jornais evangélicos, afirmações contrárias aos judeus, expressando na forma de eco o anti-semitismo que ocorria na Europa, *a fortiori*, sob a sombra nazista entre 1933-1945. Pode ser localizado também, naquele período, uma demonização do comunismo com mais freqüência do que do nazismo ou do fascismo italiano. Há registro de participação de evangélicos nas fileiras do integralismo em sua luta contra o demônio vermelho – o comunismo.

¹⁶ Sobre a pregação de Richard Shaul, que saiu do Brasil pouco antes do Golpe de 1964 e retornou somente nos anos 1980, há uma significativa literatura. Entre elas vejam Eduardo Galasso Faria (2002). Nesse texto, Faria, reúne praticamente toda a bibliografia (livros, artigos em revistas e jornais) de Richard Shaull.

¹⁷ Na alta esfera administrativa da Igreja Presbiteriana Independente (*O Estandarte*, 15/11/1966), foi arduamente discutida uma denúncia subscrita por dezenas de pastores e leigos a respeito de pastores jovens que estariam comprometidos com idéias teológicas tidas como “distantes da IPI”, tais como ecumenismo, inserção da Igreja no social e político, interpretações duvidosas da Bíblia que induziam os fiéis ao erro e a heresia. Frequentemente, os concílios emitiam palavras contra o ecumenismo do Conselho Mundial de Igrejas (exemplo: *Estandarte*, 31/7/67), reafirmando a intenção da IPI de permanecer distante dessa entidade. Em 2006, a IPI passaria a integrar o CMI, enquanto a Igreja Metodista do Brasil o abandonava.

A reação protestante aos questionamentos de várias procedências pode ser compreendida à luz da hipótese formulada por Mannheim (1986:60) a respeito do comportamento do “inconsciente coletivo” quando se sente agredido. De acordo com essa hipótese, a ação de desmascaramento das bases sobre as quais repousam a construção individual do conhecimento pode provocar dupla reação: racionalização ou emocionalismo. Acreditamos que o crescimento do pentecostalismo, a presença forte do carismatismo nas igrejas protestantes históricas, ao lado de uma volta da opção antiecumênica e fundamentalista em algumas igrejas históricas têm muito a ver com as reações as quais Mannheim se refere.¹⁸

O protestantismo resultante desse processo de volta ao que se julgava *fundamental* foi estudado em uma tese clássica de livre-docência na Universidade de Campinas, por Rubem Alves e publicada com o título *Protestantismo e repressão* (1979). Alves argumenta que o protestantismo criou a sua identidade a partir de um dualismo. De um lado, estava o catolicismo “idólatra”, o papado e sua “escravidão”; de outro, a “liberdade” e a “verdade”. Agora, nos anos 60 e 70, de um lado da trincheira estavam as “heresias”, o “modernismo teológico”, o ecumenismo “dissolvente”, o “comunismo subversivo”, o “evangelho social”, a “ética permissiva” e o “comportamento mundano”. Do outro lado, estava a “comunidade dos fiéis” centrada na “reta doutrina” e na “fé que uma vez foi dada aos santos”, enfim, o “protestantismo conservador”. O que se deveria esperar do tipo ideal criado por Alves o *Protestantismo da reta doutrina* (PRD), diante das ameaças à sua identidade?

Não devemos nos esquecer que o novo cenário no campo religioso, que incluía um acirramento do pluralismo cultural e religioso no Brasil, que trazia a competitividade entre os grupos religiosos e a enorme disseminação das idéias de modernidade e pós-modernidade, levou o protestantismo à necessidade de identificar os seus inimigos. Ora, essa ainda é uma eficiente forma de redesenhar os limites organizacionais, até porque a elaboração de identidade social passa pela oposição entre as fronteiras da ortodoxia e da heresia. Novamente, se reafirma o quadro de que é preciso haver hereges para definir quem é o ortodoxo. Onde está o diabólico na retórica do PRD?

a) O “*diabólico está na Igreja Católica*”. Para os protestantes históricos a Igreja Católica sempre foi vista como sinal do demoníaco no Brasil e na América Latina. Pois ela é a mesma Igreja da Contra-Reforma, que con-

¹⁸ Uma pouco conhecida mas excelente aplicação do pensamento de Mannheim ao cenário religioso brasileiro foi feita por Elter Dias Maciel (1972) em artigo publicado no *Boletim do Centro Ecumênico de Informação* (CEI), do Rio de Janeiro, que depois teve o nome mudado para Cedi e, mais tarde, *Koinonia*. Essa entidade teve uma enorme influência sobre a juventude cristã mais intelectualizada nas últimas três décadas do século XX.

tinua perigosa e traiçoeira, merecedora, portanto, do estigma de “apóstata”, “herética”, “instrumento do mal” e “encarnação do próprio diabo” na terra. O catolicismo é o único responsável pela miséria e atraso cultural brasileiro. Por isso, a Igreja Católica não muda, continuando com a sua política de dominação por meio do ecumenismo e da teologia da libertação. O ecumenismo era visto como um meio de cooptação e de inibição do crescimento das igrejas.¹⁹ O fiel do protestantismo da Reta Doutrina (PRD) para se justificar e manter a sua identidade precisa de um catolicismo “apóstata e inimigo”. Nesse sentido, o anticatolicismo precisa ser cultivado como elemento importante para a manutenção da realidade criada socialmente pelo PRD. É uma questão de manutenção do poder pelo clero protestante e da identidade criada ao longo de um século (1855-1955).

b) *O “diabólico é o modernismo e o liberalismo teológico”*. Estes dois inimigos representavam o demoníaco por ser instrumento da dúvida, da tolerância, da incerteza e do relativismo. Para os fundamentalistas brasileiros, modernistas e liberais agem enfraquecendo a piedade, a santificação do domingo, a crença na inerrância da Bíblia, o criacionismo, a existência de milagres com a suspensão das leis naturais cultivadas pela ciência. Desconfiam, portanto, de toda crítica bíblica (textual e literária) e da negação dos princípios tidos como fundamentais da fé cristã: inerrância da Bíblia, trindade, nascimento virginal de Jesus, imortalidade da alma, ressurreição de Jesus, céu, inferno e volta triunfal e física de Cristo para julgar os vivos e mortos. Os teólogos da chamada “neo-ortodoxia”, Barth, Brunner, Bultmann, Tillich ou outros como Richard Shaull, representavam o ceticismo corroedor da fé cristã. Tal como o comunismo, invisível e internamente, essa teologia diabólica vai corroendo as bases doutrinárias, comprometendo tudo o que representa o cerne do discurso protestante. Talvez este seja o maior inimigo do PRD. Pois, segundo Alves, até os pecados contra a ética e a moralidade podiam ser “perdoados”, mas não o pecado do pensamento diferente, a elaboração de visão alternativa aos catecismos e livros de ordem. O medo ou o desprezo da crítica alimentou o surgimento de uma geração de teólogos e pastores inquisidores, autoritários e “donos da verdade”. O diabo estava vivo na pessoa do herege e cada Igreja elaborou o perfil de seus hereges.

¹⁹ Uma visão histórica do ecumenismo no Brasil pode ser encontrada no texto de Elias Wolf (2002) e em contribuições de Zwinglio Mota Dias (1998). No entanto, o ecumenismo em países em que o catolicismo romano é hegemônico tem flutuado de acordo com as políticas internas da própria Igreja de Roma. No Brasil, quase a totalidade dos protestantes, tradicionais ou não, se posicionam contra o ecumenismo escudados nas posições assumidas, especialmente pelo Papa.

c) O “*diabólico é o mundanismo e a imoralidade*”. Este inimigo representa um estilo de vida que contraria a ética herdada dos puritanos ingleses. O mundanismo se caracteriza pela liberação dos instintos do corpo, por meio de “subversão moral”. Essa nova ética surgiu questionando a repressão, o corpo e seus “pecados” bem como o risco de surgirem fiéis que não escondessem uma opção sexual diferente da tradicional. O PRD pressupunha a existência de um círculo de comportamento controlado pela Igreja que era considerada o reino da pureza, o espaço onde se busca a santificação. Mas os inimigos, no linguajar dos evangélicos, os de “fora” ou seja os do “mundo”, procuram penetrar no reduto da Igreja, espalhando a insidiosa “corrupção moral”.

Nesse sentido, “o mundanismo” na retórica do PRD é o nome dado à ética moderna, flexível e contextual, enfim uma manifestação do próprio demônio. Entre os hábitos estimulados pelo “mudanismo”, estava a prática do sexo antes e fora do casamento e até o uso de roupas que deixassem de fora as partes “eróticas” do corpo, assim como a adoção de hábitos e costumes tidos como “coisas do mundo e da carne”. Para o PRD, o demoníaco assume o corpo quando cessa o autocontrole, um tema devidamente estudado por Norbert Elias (1990: 193 ss).

A popularização do cinema, a existência de formas de lazer como o teatro ou o circo, depois a chegada da televisão à maioria dos lares do país, tudo passou a ser visto como um cerceamento que o demônio estaria fazendo à Igreja de Cristo. Também, o hábito puritano, que sempre foi mais ideal do que realidade cotidiana, de santificar o domingo, dia em que o verdadeiro protestante não trabalhava, negociava, passeava, praticava esportes ou sequer ouvia a transmissão pelo rádio de um jogo de futebol – foi sendo deixado de lado. Para o PRD, a dessacralização do domingo representava mais um sinal da presença do demoníaco na vida dos fiéis, conforme observam Elter Maciel (1972) e Reinaldo Aguiar (2004:73 ss).

d) O “*diabólico é o Evangelho Social*”. O PRD vê neste quarto inimigo a perigosa associação com o “liberalismo teológico”. O chamado Evangelho Social é identificado como a subversão da ética social. A Igreja é detentora de mensagem espiritual, não devendo desviar-se dela, preocupando-se com o aspecto social e político.²⁰ No Brasil, para o PRD, as tentativas de uma

²⁰ Chama-se de Evangelho Social uma tendência surgida dentro do protestantismo norte-americano e europeu, no início do século XX, de enfatizar o enraizamento social da mensagem do cristianismo, em especial, as premissas do Sermão do Monte de Jesus. Walter Rauschenbusch (1861-1918) foi o nome que catalizou tal pregação enquanto pietista pastor batista em New York, porém, ativista do movimento de socialistas cristãos.

nova geração de pastores e líderes jovens, quase toda influenciada por Richard Shaull, de inserir a proposta cristã de intervenção social ao lado das propostas socialistas e comunistas, eram tidas como manifestação do diabólico.

e) O “*diabólico está no comunismo ateu*”. Na retórica protestante dos anos 60, o comunismo ou o socialismo, termos usados como se fossem a mesma coisa, eram encarados como emanções do demônio. A retórica anticomunista começou a freqüentar com mais assiduidade os jornais evangélicos a partir dos episódios de 1935, quando os comunistas tentaram um golpe contra Vargas, que passou para a história como a “Intentona Comunista”.²¹ Rodrigo Patto Sá Motta (2002) apresentou uma estimulante síntese de um período histórico que começa em 1917 e termina em 1964 sobre o “anticomunismo no Brasil”. Seu texto separou dois momentos históricos em que se o discurso contrário ao comunismo ganhou a imprensa no país: 1935-37 e 1961-64.

Os jornais evangélicos, desde então, realimentados por notícias geradas e disseminadas por protestantes norte-americanos, sempre traziam artigos e matéria contra o marxismo, comunismo, socialismo ou simplesmente contra o ateísmo disfarçado de socialismo. Daniel Aarão Reis Filho (2003) em resenha do livro de Motta, intitulada “A cruz, a espada e o partido”, aponta para a ação da Igreja Católica naqueles dois momentos de anticomunismo manifesto. Os protestantes também estiveram presentes nesse debate. Para eles, o comunismo era ateu, inimigo da religião de Cristo e os seus agentes “seres desvairados, degenerados (...) queriam escravizar o país, em nome de interesses estrangeiros, de um verdadeiro império do mal”. Os agentes vermelhos eram vistos como bacilos que atacavam escondidos. “Para alcançar os seus objetivos não hesitavam em lançar mão dos recursos mais sórdidos e condenáveis: engano, violência, tortura, destruição”.

Esses estigmas e sistema acusatório invadiram as igrejas evangélicas. Há muitos exemplos dessa retórica, que já foi por nós estudada em outra oportunidade (Campos, 2002). Citamos apenas um exemplo do que foi publicado em *O Estandarte* (15/3/64, p. 8) que noticiava um manifesto do presbitério de São Paulo contra a infiltração comunista no Seminário Teológico da IPI:

Considerando que o comunismo, materialista e ateu, é uma força indiscutivelmente diabólica que se insinua nas sociedades humanas apresentando-se como salvação da humanidade, garantindo a promessa de nivelamento das classes sociais e os recursos econômicos eqüitativamente distribuídos aos povos (...)

²¹ A respeito do discurso da Igreja Evangélica de Confissão Luterana do Brasil (IECLB), veja artigo de Edson E. Streck (1986).

considerando, ainda, que a malfadada ideologia do materialismo histórico ameaça alcançar, já agora, as próprias Igrejas evangélicas e a nossa Faculdade de Teologia (...) Resolve hipotecar a essa colenda congregação [de professores do Seminário] seu irrestrito apoio a todas as medidas que forem tomadas com o fim altamente cristão de imunizar a nossa Escola de Profetas contra a contaminação do veneno satânico da tremenda doutrina marxista.

Nesse manifesto, os estudantes eram considerados “jovens ingênuos”, “idealistas” e que estavam à serviço dos “interesses diabólicos” do comunismo internacional. Esse tipo de acusação aos seminaristas presbiterianos independentes continuaria até que, em junho de 1968, aquele Seminário foi fechado e seus estudantes expulsos sob a acusação de modernismo teológico, subversão ou heresia.²² Reaberto em agosto do mesmo ano, as autoridades exigiram, dos alunos selecionados a dedo para a readmissão, uma declaração de lealdade à Igreja e de repúdio a quaisquer gestos de rebeldia. Em *O Estandarte* (31/3/64), Brahim José Má'lague denunciava “ingênuos ministros evangélicos e elementos do clero romano por procurarem apoiar um sombrio regime (...) estão cavando a própria sepultura da Igreja. Não enxergam a opressão à mesma atrás das cortinas de ferro”.

Nos anos seguintes, aprofundou-se o abismo entre o discurso da juventude evangélica de classe média e a retórica das autoridades religiosas. Os jovens, desde os anos anteriores ao Golpe Militar, convidavam para falar, em seus congressos, intelectuais que abordassem a reforma agrária, sistemas cooperativistas, ou sobre a participação política dos cristãos jovens nas mudanças sociais que o país precisava. Por isso, seria sobre eles que iria cair a inquisição eclesiástica dos anos seguintes. Os adultos da mesma denominação, como por exemplo o Congresso de Mulheres (*Estandarte* 15/9/67), se manifestavam contra o comunismo ou ecumenismo.

No governo de Garrastazu Médici (1969-1973), o jornal dos presbiterianos independentes iria aderir abertamente ao regime militar. Basta verificar o destaque que se dava não somente aos editoriais patrióticos como a notícias como esta: no Natal de 1970, o conjunto coral da IPI Central de Brasília foi cantar no Palácio do Alvorada, na festa de Natal do presidente. Sobre esse evento, noticiou *O Estandarte* (31/1/71), acrescentando que Deus estaria abrindo portas para aquela Igreja, uma oportunidade inigualável de

²² Atos semelhantes de repressão em seminários teológicos evangélicos aconteceram em Campinas, no Seminário Presbiteriano do Sul, em 1967; no Seminário Metodista, de Rudge Ramos, em 1968; e no Presbiteriano Independente, em 1968.

oferecer testemunho de fé peculiar. Ora, aquela comunidade era composta por muitos funcionários públicos do Legislativo, Executivo e Judiciário. Um deles estava inclusive lotado no próprio Palácio da Alvorada e foi muito elogiado, segundo o jornal, pelo Presidente. Os críticos do governo militar esperavam outra postura dos evangélicos em suas relações com um regime que internacionalmente era visto como representação do demoníaco pelos defensores dos direitos humanos ou um regime de salvação do Brasil e do Ocidente cristão.

É interessante que, enquanto isso, havia presbiterianos, como Jaime Wright (*Projeto Brasil Nunca Mais*), por exemplo, que trabalhavam com outras hipóteses. O demoníaco estava instalado no regime militar. Aqui, a divisão entre presbiterianos. Uns lançavam flores sobre o regime, conclamando o povo brasileiro para honrar, orar e obedecer o governo. Para outros, até com opção pela clandestinidade como foi o caso de Paulo Wright, o caminho era a luta armada ou não, mas a resistência ao demoníaco que, com poderes rebeldes havia tomado de assalto a máquina de Estado. Para os presbiterianos leais ao regime militar, o demoníaco estava naqueles que se recusavam a considerar o governante um “ministro de Deus” colocado para garantir a ordem, a paz e a justiça. Para estes, o demoníaco estava na esquerda, em seus agentes conhecidos como “terroristas”, que se constituíam em ministros do demônio-chefe que morava em Moscou.

No Brasil, os evangélicos (protestantes tradicionais ou pentecostais), durante o regime militar, nunca chegaram a uma situação de envolvimento com a repressão sangrenta em nome de Deus tal como aconteceu em outras partes da América Latina. Heinrich Schäfer (1992:215 ss), escrevendo sobre o papel desempenhado por igrejas protestantes na América Central, registrou frases como estas: “O exército não mata os indígenas, mas massacra os demônios, pois os índios estão endemoninhados, são comunistas” (um pastor pentecostal da Igreja “El Verbo”). “Matar somente pelo gosto de matar é falso. Mas ter que matar para combater a um sistema não-cristão – o comunismo – não somente é correto, senão que é o dever de cada cristão” (Pastor de um ministério norte-americano, neopentecostal, pregando a soldados do exército salvadorenho). Mesmo assim, ainda permanece na memória deste autor palavras ouvidas de um pregador protestante, em 1969, em uma das celas da Operação Bandeirantes em São Paulo, apontando para a uma pistola escondida debaixo do paletó, depois de ser questionado por outro preso político se ele “não tinha vergonha de torturar presos durante a noite e pregar a eles durante o dia a mensagem bíblica”. A resposta foi própria dos que têm a verdade e sabe quem são os demônios perigosos: “Para os que querem a salvação eu tenho a Bíblia, para os que não querem tenho isto aqui...”, e apontou para a pistola.

Considerações finais

As mudanças na retórica dos protestantes históricos a respeito do demoníaco, do diabo e do mal, ganharam força e intensidade após 1930, principalmente depois da Segunda Guerra Mundial. Desde então, o seu discurso foi se tornando mais radical e intolerante tanto contra os chamados “desvios doutrinários” como em relação aos “desvios de conduta”. O alvo do sistema acusatório e de diabolização se localizava dentro e fora da instituição religiosa.. Também, diante dos desafios do processo de secularização e de pluralismo religioso, muitos de seus teólogos, agindo como intelectuais orgânicos, foram se refugiando na ilusão de que existe uma só forma de ser cristão e de pensar o cristianismo. Foi se consagrando então a idéia de que a única solução para fortalecer a identidade protestante e delimitar as fronteiras denominacionais seria desencadear um processo inquisitório contra os inimigos internos.

No entanto, o protestantismo não estava surfando sozinho nessa onda conservadora. Podemos ver em sua retórica tentativa de acomodação no nível da política, da cultura e da economia mundial. Até porque estava em andamento um processo mais amplo de autoritarismo, cuja reação conservadora se expressava por meio do fascismo, nazismo, stalinismo, integralismo, fundamentalismo e autoritarismo nos países latino-americanos, e mundialmente pela guerra fria.

Internamente, com o aumento do operariado urbano e o esvaziamento do meio rural se convertia para as igrejas evangélicas e pentecostais uma população que antes se identificava como católica de tradição.

Esses novos convertidos, especialmente os oriundos das camadas mais empobrecidas do proletariado urbano, ofereciam às igrejas como as presbiterianas, metodistas ou congregacionais, novos desafios e demandas.

Desde então, qualquer crescimento no número de fiéis ou aumento da coesão interna dependeria de concessões simbólicas às camadas populares. Dessa maneira, à medida que esses novos fiéis foram chegando e substituindo os fiéis mais tradicionais oriundos das camadas médias da população, reforçavam-se os anseios por um protestantismo que fosse portador de retórica substituta do discurso do catolicismo devocional ou mágico. Eles procuravam um discurso religioso que falasse do milagroso sem deixar de ser místico, e que fosse capaz de operar utilitariamente o mágico e o irracional.

Por sua vez, o grupo que permanecia nas igrejas se sentia assediado pela perda de espaço no campo religioso, também por causa do processo de secularização e de corrosão de seus valores. Estes viam a sua segurança simbólica cada vez mais comprometida. Era necessário, portanto, refazer a leitura persecutória da realidade, reavaliar os mitos fundantes, rever seus sistemas classificatórios e estigmatizantes. Até porque, agora no lugar do catolicismo, como inimigo comum, havia outros demônios, entre eles, o comunismo, a

miséria, o desemprego, as doenças e as dificuldades de operacionalização de aspectos burocráticos da vida urbana. Para essa população, a esfera do demoníaco se ampliava para além dos limites da fazenda em que eles ou os seus pais viveram por séculos.

É possível que, nesse clima, a adesão às certezas do dogma e a escolha de bodes expiatórios seriam um antídoto às incertezas do liberalismo teológico, das idéias socialistas e do ecumenismo. Quaisquer diálogos inter-religiosos trariam para a vida cotidiana dos crentes a insegurança, a dúvida e o ceticismo. Desde então, protestantes históricos brasileiros se entregaram às sonambúlicas certezas do discurso do fundamentalismo, do pentecostalismo ou de um liberalismo ortoprático. Todos iriam inspirar nova temporada de caça às bruxas e de implementação de rituais inquisitórios. Foi assim que uma enorme “inquisição sem fogueiras”, tal como um fogo simbólico, iluminou a noite cultural durante décadas, pretendendo queimar o demoníaco que, para escapar quem sabe, foi emigrando para outras molduras tais como o pentecostalismo, neopentecostalismo, novos movimentos religiosos, esoterismo, Nova Era e outros mais.

Como explicar tanto o ressurgimento da bruxaria, do satanismo como de suas formas de perseguição? Claude Rivière (1997:133) apresenta algumas lógicas que organizam as interpretações desse fenômeno. Para ele, algumas explicações são *funcionalistas*, pois tais crenças ajudam as pessoas a se desviarem de tensões nocivas à sociedade, integrando então os que crêem em tais coisas dentro da ordem social. Elas apresentam maneiras de identificar um mal, o seu poder, apontando para terapias apropriadas ou convenientes. Psicológica e psicanaliticamente, a crença no demoníaco se tornou, naquele cenário, um elemento capaz de desarmar as tensões, a ansiedade e a hostilidade, projetando sobre entes imaginários as paixões agressivas do imaginário. Ideologicamente, tais formas de estigmatização ajudaram no desvio da verdadeira causa das aflições, desviando para os espíritos maus a causa de acidentes e calamidades, na verdade dando outros nomes aos motivos que interessam manter ocultos.

Há outras teorias para explicar o ressurgimento do demoníaco, que foram batizadas por Rivière como *teorias das crises sociais*. Elas procuram explicar as crenças por meio da noção de conflitos existentes no interior das estruturas sociais desencadeadoras de processos de desorganização social. Para reforçar o seu argumento, Rivière retoma as observações de Robert Muchembled (2001), que relaciona a entrada em cena de Satã com os momentos de crise social, religiosa e política, que se tornaram mais intensas na Europa a partir do século XII. É possível também encontrarmos explicações para o ressurgimento dessas crenças na desorganização do imaginário, que

ocorrem justamente em situações culturais, econômicas e de vida tão adversas em relação ao passado em que esse depósito começou a ser acumulado.

Porém, o demoníaco e o diabo, embora seja este último objeto de um artesanato cultural, não morrem com os seres criados para lhes dar visibilidade. Muito pelo contrário, a sociedade humana mantém em contínuo funcionamento a sua fábrica de deuses e de demônios. Há nas sociedades uma força imanente, que desencadeia processos de “sincretismo” ou de “hibridismo cultural”. A personalização do demoníaco na figura do diabo é nesse sentido, resultado de um formidável processo criativo, que só dia-cronicamente pode ser apreendido.

Houve, portanto, nos últimos 70 anos a instalação de cenário apropriado para o carismatismo que, ao se infiltrar nas igrejas protestantes históricas, foi corroendo as antigas certezas. Tudo isso em nome de nova e inquestionável certeza: que uma religião para ser boa precisa estar a serviço do bem-estar e do consumo de bens simbólicos em falta no mercado, otimismo, auto-confiança e o sentir-se bem com a eliminação de quaisquer sentimentos de culpa. O demoníaco, o pecaminoso e a consciência de culpa cederam lugar para o doce bem-estar da sociedade de consumo, onde, com o fechamento da compra, os compromissos e a fidelização se afrouxam.

O neopentecostalismo iria aparecer nos anos 70 com uma retórica agressiva em relação às chamadas forças demoníacas. Para alguns setores do pentecostalismo, o demoníaco se apresentava como resposta na forma de cura divina para problemas, no olhar deles, tipicamente demoníacos: como doenças, infortúnios, desemprego, falta de sorte na vida, desastres, prejuízos financeiros e milhares de outras aflições. A mensagem neopentecostal seria uma oportunidade para reorganizar o mundo ao redor do Rei Jesus. Cada cidade era convidada a colocar um *out-door* logo na entrada: “Esta cidade é do Senhor Jesus. Povo de Deus reafirme isto”.

As forças diabólicas precisavam ser exorcizadas, mesmo que o demoníaco fosse percebido até no espaço geográfico além do social. Esse exército demoníaco passou a ser percebido como força invasora, que ocupa um território indevido. Pois o mundo deve voltar a ser território de Deus. Dai porque o demoníaco precisava ser desalojado e vencido pelos “guerrilheiros de Jesus”. É uma outra forma de articular a libertação humana. A teoria da guerra espiritual, ao nosso ver, uma versão da ideologia de segurança nacional, pode ser facilmente percebida nestas palavras de Valnice Milhomens (s/d):

Satanás tem instalado seus príncipes, governadores e forças nas nações, cidades e povoados. O exército de Deus não respeitará muros e invadirá cada povoado, vila, cidade, estado, nação e continente. É tempo de tomar os reinos para Jesus

(...) é tempo de conquistar territórios, alargar as fronteiras (...), o exército do Senhor tem que reconquistar todo o território invadido pelo inimigo. O limite de nosso território é o mundo inteiro (...). É pela força invasora do exército que Deus levanta que o inimigo será subjugado. Não deporemos armas até que todas as nações da terra se rendam ao Senhor Jesus.

Alguns grupos protestantes têm tentado se adaptar ao novo cenário por meio de um reajuste de suas estratégias, optando pelo marketing religioso, sem abandonar a crença milenar no demoníaco. Já na entrada do novo século, parecia que a identificação do demoníaco com o modernismo, mundanismo, liberalismo teológico, comunismo ateu, antiecumenismo e antecatólicismo se mostrava cada vez mais enfraquecido. Havia um sentimento generalizado de que a pressão pelo crescimento numérico, em um contexto de pluralismo religioso, conspirava contra a opção fundamentalista tradicional. Imaginávamos que uma religião para ganhar maior número de adeptos necessitasse ser mais tolerante. Todavia, a retomada de força do fundamentalismo protestante, islâmico e judaico, da direita norte-americana após 11 de setembro, e a desastrosa intervenção no Afeganistão e Iraque, trouxe de volta o fundamentalismo sob o guarda-chuva do racionalismo conservador e utilitarista. Rearticulando-se, no imaginário protestante, novos “eixos do mal” e, conseqüentemente, são retomados os mecanismos de acusação, de estigmatização e de inquisição. O diabólico agora são os islâmicos.

No protestantismo histórico brasileiro mais conservador, há hoje uma demonização do movimento carismático, do pensar diferente, do movimento feminista, do comportamento sexual pouco tradicional como o lesbianismo e homossexualismo, da Igreja Católica dos papas João Paulo II e Bento XVI e de uma tendência religiosa e filosófica mal definida com os termos de *New Age*. O comunismo, como não poderia deixar de ser, perdeu o *status* de ator capaz de cristalizar o demoníaco. O diabo não é mais o vermelho, mas se contenta em ser o diferente.

Entretanto, quanto ao diabo e o resultado de sua ação, o diabólico, como forma de personalização e de representação da crença judaico-cristã no mal, vale a pena lembrar as afirmações de Leszek Kolakowsky (1985:22): “Não é provável que o diabo desapareça da vida humana. Apesar de todos os disfarces e apesar de declínios temporários, tornou-se um elemento duradouro da cultura – uma exigência que a ciência não é capaz de entender.” Mais adiante, o filósofo polonês conclui: “o Diabo é um elemento irremovível de um mundo com sentido”. Talvez essas citações de Kolakowsky nos expliquem o porquê da continuidade das maneiras protestantes de representar o mal,

suas formas de acusação e de praticar a inquisição contra seus adversários. A manutenção de um sentido para o universo de discurso exige que o diabo tenha vida longa.

Referências bibliográficas

- AGUIAR, Reinaldo Olécio. Os protestantes brasileiros e a secularização do tempo sagrado, em *Estudos de Religião*, n. 27, dezembro de 2004, p. 73-99.
- ALTIZER, Thomas J. J.; HAMILTON, William. *A morte de Deus – introdução à teologia radical*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.
- ALTMANN, Walter. *Lutero e a libertação*. São Paulo, São Leopoldo: Ática, Sinodal, 1994.
- ALVES, Rubem. *Dogmatismo e tolerância*. São Paulo: Paulinas, 1982.
- ALVES, Rubem. *Protestantismo e repressão*. 1. ed. São Paulo: Ática, 1979.
- ANPHEKER, Herbert. *Uma nova história dos Estados Unidos – a era colonial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.
- BARBOSA, José Carlos. *Negro não entra na Igreja: espia do lado de fora – protestantismo e escravidão no Brasil império*. Piracicaba: Unimep, 2002.
- BARBOSA, Rui. *Introdução ao Papa e o Concílio*, JANUS, *O Papa e o Concílio*, Rio de Janeiro: Elos, s/d.
- BARTH, Karl. *Dogmatic*. Tome 3^{ème}, v. 3^{ème}, Geneve, Labor et FIDES, 1963.
- BASTIAN, Jean-Pierre. *Protestantismos y modernidad latinoamericana: história de unas minorías religiosas activas en América Latina*. México: Fundo de Cultura Económica, 1994.
- BAUBEROT, Jean. *História do protestantismo*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1989.
- BENT, Charles. *O movimento da morte de Deus*. Lisboa: Moraes Editores, 1968.
- BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1978.
- BERGER, Peter. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- BERGER, Peter. *Rumor de anjos: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural*. 2 ed. Petrópolis, Vozes, 1997.
- BIÉLER, André. *O pensamento econômico e social de Cabino*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1990.
- BIRMAN, Patrícia. Males e malefícios no discurso neopentecostal. In: BIRMAN, Patrícia; NOVAES, Regina e CRESPO, Samira. *O mal à brasileira*. Rio de Janeiro: Eduerj, 1997.
- BOISSET, Jean. *História do protestantismo*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1971.
- BONFATTI, Paulo. *A expressão popular do sagrado: uma análise psico-antropológica da Igreja Universal do Reino de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2000.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas lingüísticas*. São Paulo: Edusp, 1996.
- BRANDÃO, Helena H. Nagamine. *Introdução à análise do discurso*, 8 ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2002.
- BROMLEY, David G.; CUTCHIN. The Social Construction of Subversive Evil, the Contemporary Anti-cult and Anti-satanism Movements. In: Jo Freeman, Editor, *Social Movements Since the Sixties*, Rowman and Littlefield, 1999.

- BULTMANN, Rudolf. *Kerigma and Myth*. London: SPCK, 1953.
- CAILLOIS, Roger. Metamorphoses de l' enfer. In: *Diôgene*, n. 85, 1974.
- CALVINO, Juan. *Institución de la religión cristiana*. 2 v. Países Baixos: Fundación Editorial de la Literatura Reformada, 1986.
- CAMINHOS, Dossiê. Entre o bem e o mal, v. 1, n. 2, dezembro de 2003, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Goiânia, Universidade Católica de Goiás.
- CAMPBELL, Karlyn K. *The Rhetorical Act*. Belmount: Wadsworth Publishing Co. Inc. 1995.
- CAMPOS, Leonildo S. A percepção e a representação do mal na religiosidade popular brasileira. In: *Estudos de Religião*, ano XV, n. 21, dezembro de 2001.
- CAMPOS, Leonildo S. O bem e o mal nas representações de novos pentecostais brasileiros quanto à economia. In: *Caminhos – Revista do Mestrado em Ciências da Religião da Universidade Católica de Goiás*, Goiânia, v. 1, n. 1, julho/dezembro de 2003, p. 33-66.
- CAMPOS, Leonildo S. Protestantes na primeira fase do regime militar: a retórica da Igreja Presbiteriana Independente (1964-1969). In: *Estudos de Religião*, ano XVI, n. 23, dezembro de 2002.
- CAMPOS, Leonildo S. *Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. 1. ed. Petrópolis, São Paulo: Vozes; Simpósio, Umesp, 1997.
- CASSIRER, Ernst. *Ensaíos sobre o homem*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- CEB – Confederação Evangélica do Brasil. *Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro*. 2 v., Rio de Janeiro: Editora Loqui, 1962.
- CHAUÍ, Marilene. *Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas*. 12. ed. São Paulo: Cortez, 2003.
- DEBATES DO NER, Dossiê. O mal revisitado. Ano 4, n. 4. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente (1300-1800) – uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- DELUMEAU, Jean. *O pecado e o medo: a culpabilização no Ocidente (séculos 13-18)*, 2 v. Bauru: Edusc, 2003.
- DIAS, Zwinglio Mota. O movimento ecumênico: história e significado. In: *Numen: Revista de Estudos e Pesquisas da Religião*. Juiz de Fora, v. 1, n. 1, 1998, p. 127-163.
- DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- DURAND, Gilbert. *O imaginário: ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem*. Rio de Janeiro: Difel, 1998.
- DURKHEIM, Emile e MAUSS, Marcel. Algumas formas primitivas de classificações. In: MAUSS, Marcel. *Ensaíos de Sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 1981.
- DURKHEIM, Emile. *As formas elementares de vida religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1989.
- ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. v. 2. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.
- ENOQUE em *Apócrifos e pseudo-epígrafos da Bíblia*. São Paulo: Novo Século, 2004.
- FARIA, Eduardo Galasso. *Fé e compromisso: Richard Shaull e a teologia no Brasil*, São Paulo: Aste, 2002.
- FEBVRE, Lucien. *Martinho Lutero – um destino*. Lisboa: Bertrand, 1976.

- FITZER, Gottfried. *O que Lutero realmente disse*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971.
- FRANCA, Padre Leonel. *A igreja, a reforma e a civilização*, Rio de Janeiro: Agir, 1958 (1923).
- GALANTER, Marc (Editor) *Cults and New Religious Movements – a Report of the American Psychiatric Association*. Washington: American Psychiatric Association, 1989.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GISEL, Pierre (org.). *Encyclopedie du Protestantisme*. Paris-Geneve: Du Cerf-Labor et Fides, 1995.
- GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. 4. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.
- GUARESCHI, Pedrinho; JOVCHELOVITCH, Sandra (org.). *Textos em representações sociais*. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 1995.
- HALLIDAY, Tereza Lúcia (org.) *Atos retóricos, mensagens estratégicas de políticos e de Igrejas*. São Paulo: Summus, 1987.
- HALLIDAY, Tereza Lúcia (org.) *Discursos legitimantes: a construção da retórica da realidade em quatro atos de comunicação pública*. Recife: Imprensa Universitária, 1996.
- HERVIEU-LEGER, Danielle. Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião? In: *Religião e Sociedade*, v. 18, n. 1, 1997, p. 31-48.
- IGREJA PRESBITERIANA DO BRASIL. Comissão Sinodal. *O presbiteriano, 1901-1903*. São Paulo, sem indicação de editora, 1902.
- JOHNSTONE, Nathan. *The Devil and Demonism in Early Modern England*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- KAMEN, Henry. *A inquisição na Espanha*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.
- KEEN, C. M. *A doutrina de satanás*. São Paulo: Imprensa Batista Regular, 1964.
- KOLAKOWSKI, Leszek. O diabo, em *Religião e Sociedade*, n. 12/2, outubro de 1985, p. 4-22.
- LALANDE, André. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- LANGER, Susanne K. *Filosofia em nova chave*. São Paulo: Perspectiva, 1971.
- LAURENTIN, René. *Lé démon mythe ou réalité?* Paris: Fayard, 1995.
- LAVELEYE, Emilio de. *O futuro dos povos católicos*, São Paulo, Casa Editora Presbiteriana, 1950.
- LEIBNIZ, Gottfried W. Discurso de metafísica e outros textos. In: Newton e Leibniz (1) *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- LEITE, Lysânias de Cerqueira. *Protestantismo e romanismo*. 3 v. Rio de Janeiro: Bedeschi, 1942.
- LESSA, Roberto Vicente Cruz Themudo. *O diabo, criatura de Deus sem salvação*. São Paulo: Pendão Real, 1976.
- LEVACK, Brian P. *A caça às bruxas na Europa moderna*. Rio de Janeiro: Campus, 1988.
- LEWGOY, Bernardo (org.). O mal revisitado. In: *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 4, n. 4, 2003.
- LIMA, Eber Ferreira Silveira. *Protestantes em confronto: conservadores e liberais na época de Vargas (1930-1945)*. São Paulo: Pendão Real, 2005.
- LIMA, Rosalino da Costa. *Função específica de Satanás*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora, 1961.
- MACIEL, Elter Dias. Faltou uma pedagogia de comunicação? Análise das causas do rompimento do diálogo entre os vários setores da Igreja Evangélica no Brasil. In: *Suplemento do CEI*. Rio de Janeiro, maio de 1971.

- MACIEL, Elter Dias. *Pietismo no Brasil: um estudo de Sociologia da Religião*. Universidade de São Paulo, Tese de Doutorado, 1972.
- MANNHEIM, Karl. *Ideologia e utopia*, 4. ed. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1986.
- MARIZ, Cecília Loreto. O demônio e os pentecostais no Brasil. In: BIRMAN, Patrícia, NOVAES, Regina; CRESPO, Samira. *O mal à brasileira*. Rio de Janeiro: Eduerj, 1997.
- MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. 1. ed. São Paulo: Paulinas, 1984.
- MILHOMENS, Valnice. *Batalha espiritual*. São Paulo: Palavra da Fé Publicações, s/d.
- MOSCOVICI, Serge. *A máquina de fazer deuses*. Rio de Janeiro: Imago, 1990.
- MOTT, Luiz. Etnodemonologia: aspectos da vida sexual do diabo no mundo ibero-americano (séculos XVI ao XVIII). In: *Escravidão, homossexualidade e demonologia*. São Paulo: Ícone Editora, 1988.
- MOTTA, Rodrigo Patto Sá. *Em guarda contra o perigo vermelho: o anticomunismo no Brasil (1917-1964)*. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- MOTTA, Rodrigo Patto Sá. O diabo nas bibliotecas comunistas. In: DUTRA, Eliane Freitas; MOLLIER, J. Y. (org). *Política, nação e edição: o lugar dos impressos na construção da vida política*. São Paulo: Annablume, 2006, p. 135-152.
- MUCHEMBLED, Robert. *Uma história do diabo – séculos XII-XX*. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2001.
- NOVINSKY, Anita. *A inquisição*. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- O' GRADY, Joan. *Satã – o príncipe das trevas*. São Paulo: Mercuryo, 1989.
- OLIVA, Alfredo Santos. *A história do diabo no Brasil*. São Paulo: Fonte Editorial, 2007.
- OLIVA, Margarida. *O diabo no reino de Deus – por que proliferam as seitas?* São Paulo: Musa, 1997.
- OLIVEIRA, Ernesto Luis (1930). *Roma, a Igreja e o anticristo*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana. 2. ed., 1942.
- ORLANDI, Eni P. *Análise de discurso: princípios e procedimentos*. Campinas: Pontes, 2003.
- ORO, Ari Pedro, CORTEN, André e DOZON, Jean-Pierre. (organizadores). *Igreja Universal do Reino de Deus – os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003.
- PAGELS, Elaine. *As origens de Satanás*. 2. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996, Rio de Janeiro: Campus, 1991.
- PEREIRA, Eduardo Carlos. *O problema religioso da América Latina*. 1. ed. São Paulo: Empresa Editora Brasileira, 1920.
- REALIDADE. Pobre Diabo. São Paulo, Editora Abril, ano II, n. 17, agosto de 1967.
- REIS FILHO, Daniel Aarão. A cruz, a espada e o partido (Resenha), em *Folha de S. Paulo*, 11/1/2003.
- RELIGIÃO E SOCIEDADE. Dossiê O diabo, n. 12/2, outubro de 1985.
- RIVIÈRE, Claude. *Socio-anthropologie des religions*. Paris: Armand Colin, 1997.
- RUSSEL, Jeffrey Burton. *O diabo: as percepções do mal da antiguidade ao cristianismo primitivo*. Rio de Janeiro: Campus, 1991.
- RUUTH, Anders e RODRIGUES, Donizete. *Deus, o demônio e o homem: o fenômeno Igreja Universal do Reino de Deus*. Lisboa: Edições Colibri, 1999.
- SALMOS E HINOS. Rio de Janeiro, Igreja Evangélica Fluminense, 1957.

- SANCHIS, Pierre. O mal à brasileira: um posfácio – o mal, a ética, a política e o Brasil. In: BIRMAN, Patrícia; NOVAES, Regina e CRESPO, Samira. *O mal à brasileira*. Rio de Janeiro: Eduerj, 1997.
- SCHAFER, Heinrich. *Protestantismo y crisis social en América Central*. San Jose, Costa Rica: DEI, 1992.
- SCHULTZ, Adilson. *Deus está presente – o diabo está no meio: o protestantismo e as estruturas do imaginário religioso brasileiro*. São Leopoldo, Escola Superior de Teologia, Tese de Doutorado, 2005.
- SCHUTZ, Alfred e LUCKMANN, Thomas. *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2003.
- SHAULL, Richard. *De dentro do furacão: Richard Shaull e os primórdios da Teologia da Libertação*. São Paulo: Sagarana, Cedi, Clai, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Umesp, 1985.
- SHEDD, Russel. *O mundo, a carne e o diabo – suas características e estratégias para vencê-los*. São Paulo: Vida Nova, 1991.
- SILVA, Tadeo da (org.); HALL, Stuart e WOODWARD, Kathryn. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.
- SIMMEL, Georg. *Sobre la individualidad y las formas sociales – escritos escogidos*, Quilmas, Universidad Nacional de Quilmas, 2002.
- SÍNODO PRESBITERIANO. *O presbiteriano, 1901-1903*. São Paulo, s/ed, 1901.
- SMITH, Wilfred Cantwell. *O sentido e o fim da religião*. São Leopoldo: Sinodal, ST, 2006.
- STRECK, Edson E. Igreja em tempo de repressão: IECLB, 1970, à luz de alguns de seus meios de comunicação. In: *Estudos Teológicos*. São Leopoldo, ano 26, n. 2, 1986.
- TESTAS, G. e TESTAS J. *A inquisição*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1968.
- TILLICH, Paul. *A era protestante*. São Paulo: Ciências da Religião, 1992.
- TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*, São Paulo – São Leopoldo: Paulinas, Sinodal, 1984.
- VELHO, Gilberto (org.). *Desvio e divergência – uma crítica da patologia social*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981b.
- VELHO, Gilberto. *Individualismo e cultura*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981a.
- VELHO, Gilberto. *Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.
- VELHO, Otávio. *Besta-fera: recriação do mundo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.
- WOLF, Elias. *Caminhos do ecumenismo no Brasil*. São Paulo: Paulus, 2002.